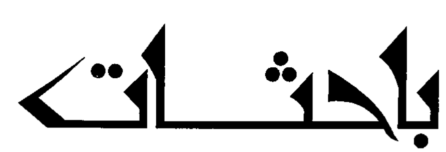


باحثات

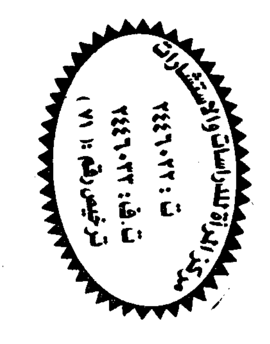
كتاب متخصص يصدر عن تجمع الباحثات اللبنانيات

الكتاب التاسع ٢٠٠٣-٢٠٠٤

النساء في الخطاب العربي المعاصر



كتاب متخصص يصدر عن تجمع الباحثات اللبنانيات



لجنة التنسيق:

نهى بيومي

نهوند القادري

الكتاب التاسع: ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤

النساء في الخطاب العربي المعاصر

خطوط الغلاف: حسين ماجد

السعر

لبنان	:	18.000 ليرة
سوريا	:	600 ليرة
المغرب	:	80 درهماً
مصر	:	40 جنيهاً
الأردن	:	7 دنانير
إ. ع. م	:	40 درهماً
السعودية	:	40 ريالاً
تونس	:	12 ديناراً
الكويت	:	4 دنانير
أوروبا وأميركا	:	15 دولاراً
		أو ما يعادله

تجمع الباحثات اللبنانيات

لبنان ـ بيروت ـ الصنائع ـ

مركز توفيق طبارة الاجتماعي

ص.ب: 5375/ 113

تلفاكس: 739726-1-961

E-mail:

bahithat@cyberia.net.lb

طباعة وتوزيع:

المركز الثقافي العربي

ص.ب: 5158/ 113

بيروت ـ لبنان

المحتويات

وجهات نظر

سير وشهادات

الملاحق

المقدمة

طرحنا فكرة مشروعنا «في دراسة الخطاب المتداول عن النساء العربيات» على تجمع الباحثات اللبنانيات أثناء لقاء تم في يوم شتائي طويل وفي مؤسسة رهبانية متقشفة، وساهم هذا اللقاء في بناء توجه هذا الكتاب وإن عجزنا لاحقاً عن فتحه على كل المحاور التي طرحتها الباحثات. فحين تداولن في فكرة المشروع أبدين بإسراف أفكاراً مهمة حول الخطاب الطبي وأبدين الرغبة في توصيفه ومعرفة كيف تنظر النساء في الاختصاصات العلمية إلى قضايا المراة عموماً. ورغبن في التوصل إلى خصائص الخطاب المتداول عن المراة في المجال العام، وخصائص الخطاب الرسمي ولغته الهرمية في حل القضايا، وخطاب المؤسسات النسائية الجامد، وتشريح الخطاب التقريري للإعلام، وتبين الثابت والمتحرك في لغة الكلام عن النساء وتأثير ذلك على خطابهن عن أنفسهن، والتعرف إلى خطاب النساء عن النساء عندما يكنّ في السلطة أو خارجها. ودراسة مكانة المرأة في خطاب الرجل وتمثله للمؤنث وإلى أي مدى يرتبط المؤنث بالوظيفة الاجتماعية، وخطاب الكنيسة عن النساء، وكشف الخطاب البحثي المنمط في المؤسسات الدولية التي تنتج أبحاثاً تطرح برامج عملية تساهم في تسطيح الوعي بالقضايا الفكرية الأساسية. كما أبدين صعوبة تحديد معاني

لجنة التنسيق

الخطاب، وضرورة المبادرة لرسم نماذجه، ذلك لأن معالمه غير واضحة، مما يعيق إنتاج تصور خاص عن النساء، خاصة وأن الخطاب يخفي أحياناً، المحظورات. من هنا تبرز ضرورة دراسة الغائب في هذه الخطابات. وأخيراً طرحن تقصّي حركية الخطاب عند النساء وبين الأجيال، والتعرف إلى آليات استدخال النساء هذا الخطاب ثم إعادة إنتاجه، الخ. ورحنا نعمل على صياغة مسودة المشروع جاهدات في تضبيط المحاور وفي حصر الموضوع، آملات أن يجيب الكتاب السنوي عن بعض تساؤلاتهن:

فهل أجاب عنها؟

المهم أننا سعينا بجد ونشاط وراء قراءة نقدية تحليلية للخطابات المتداولة حول النساء العربيات انطلاقاً من انعكاس الأحداث والظواهر المعقدة التي شهدناها في المرحلة الأخيرة على النساء العربيات، التي حملت إليهن الكثير من المتغيرات والتي تجلت في شبكة من الميول المتصارعة: المزيد من الفرص والمزيد من القيود. وانطلاقاً أيضاً من كيفية تفاعلهن مع هذه الظواهر، التي دفعت موضوع المرأة ليصبح عنواناً بارزاً يؤشر على جمود مجتمعاتنا، وإن كان الواقع يشي بغير ذلك. ذلك مما جعلنا نتساءل عن مفاعيل هذه المتغيرات التي طالت النساء العربيات على الخطابات المتداولة حولهن، لاسيما وأن النساء يعشن مفارقة واضحة بين الخطاب المتداول عنهن وتجاربهن وعيشهن وظروفهن التي تتطور حيث نشهد أشكالاً متعددة للتقدم المعرفي، إلا أنهن لم يتحررن تماماً من أشكال الهيمنة الذكورية التقليدية، ومعايشتها لأوجه التقدم المحلية والدولية في الوقت نفسه، وما زلن مكبلات بتخلف مجتمعاتهن وجمود خطاباتها عنهن على المستوى الثقافي والديني والسياسي والإعلامي.

وبما أن الخطاب يشكل بعداً من أبعاد البحث عن معاني الوجود الفردي الجماعي، ويقوم ببناء تصورات عن الذات والآخر تساهم في تشكيل الهويات، فإن منتجي هذه التصورات لا يخضعون لنمط واحد، بل هم متعددو الاتجاهات ومتضاربو الأهداف. ولأن الخطاب تعنيه بالأساس مساءلة الوقائع الثقافية الاجتماعية التي تولِّد التناقضات وتكشف التوترات ورهانات الهوية، فإن المسألة تصبح أكثر تعقيداً حين تكون النساء موضوعاً له. إذ تتشابك منظومة القيم بالعلاقات الأسرية والزوجية بعلاقات القوة.

ومع هذا التشابك القائم على أرضية متحركة فإننا شهدنا خطابات خبت وأخرى طفت على السطح، القاسم المشترك فيما بينها أنها لا تخلو من التنميط ومن اختزال المعرفة عن النساء وإن كان بمستويات متفاوتة. كما شهدنا أنماطاً من الخطابات لا تعكس جيداً الواقع الاجتماعي الثقافي السياسي للنساء، متراوحة بين التبجيل

والتبخيس، مسطّحة الكلام عنها غير معنية بتبيان حراكها، أي شكلت على العموم إما ردود فعل وإما آليات دفاع تتضمن تغطية لعجز ما أو تمويهاً لمشاريع وطموحات تأخذ المرأة موضوعاً لتنفذ إلى مرامٍ أخرى أو لتخدم مصالح خاصة أو عامة، وقد يكون من نتائجها الحفاظ على التصورات الموروثة عن أدوار النساء أكثر مما هو بناء وقائع واستشراف مستقبل. وخطاب النساء عن أنفسهن يتلاقى في بعض الحالات مع هذه النماذج، فهن لسن بعيدات عن عمليات صوغ هذه الخطابات، التي يساهمن في تشكيل أنماطها مثلما يحاولن تغييرها. فالنساء مندمجات أو متورطات في المنظومة الاجتماعية وعلاقات القوة فيها.

جملة إشكالات اعترضتنا ونحن نضع التصور الأولي لمشروع الكتاب مثل: هذه الخطابات بأبعادها المختلفة رسمية كانت أم مدنية أم دولية، هل أشركت النساء فعلياً في إنتاج خطابهن عن أنفسهن أم بقيت خطابات عن النساء وباسمهن؟ هل واكبت المتغيرات المتحققة ميدانياً على مستوى العيش اليومي، أم أنها أعادت إنتاج ما هو قائم من تصورات موروثة؟

ولأننا افترضنا في الخطاب أن يكون مجالاً للتواصل والتفاعل بين عدة أطراف وعدة أفكار، فإننا رأينا من الأهمية أن نتساءل عن مدى تحقق التفاعل من خلال تلك الخطابات. وإذا لم يتحقق التفاعل، أين يكمن الخلل؟ هل يكمن في غياب المناخ الديمقراطي؟ في نظرة النساء الضبابيّة عن أنفسهن؟ أم يكمن في خطاب المؤسسات المانحة المتجاهلة للخصوصيات المحلية؟ في الظروف الاقتصادية والسياسية السائدة؟ في جمود الموروثات الاجتماعية والثقافية؟ في الحركات النسائية المترددة في نسويتها؟ عصفت هذه الاسئلة بأذهاننا، مع أننا مدركات أن لكل من هذه الخطابات سياقاتها التاريخية عبر التيارات الفكرية التي تعهدتها بالتداول في مجتمعاتنا، وأن هذه الخطابات غالباً ما استمدت مفاهيمها وتصوراتها ورؤاها من المجالات الثقافية والإعلامية والأدبية والفنية لتعود وتغذيها بدورها من جديد، وأنها أثرت وتأثرت بالأنظمة والإجراءات والقوانين الصادرة عن الدول بأشكالها الرسمية والمدنية.

ولأننا نبحث عن مستقبل أفضل لمجتمعاتنا، حملنا هذه الأسئلة المتداخلة إلى الباحثين والباحثات علّنا نشركهم بهذه الهواجس على أمل أن نخرج من عنق الزجاجة الذي حشرتنا به الصراعات الدولية والإقليمية والحروب الشريرة الداخلية والخارجية، وتصاعد الاستبداد وتنامي الأصوليات والفقر، فنتساعد للخروج عن البديهيات والأفكار الجاهزة. لذلك حاولنا الحوار مع اتجاهات ثقافية متعددة، فكان دورنا إفساح المجال لها

كي نستمع إليها فنُخرج إلى العلن ما نفكر فيه. وكان أن شاركتنا مجموعة من الأبحاث بجملة الهواجس التي حملتها مسودة المشروع، ومجموعة أخرى أثارت إشكالات لم تكن في الحسبان. وارتأينا في موضوع الجمعيات النسائية عقد طاولة مستديرة سانحات لخطابها أن يظهر بفوريته وعفويته، اقتناعاً منا بأن الأبحاث وحدها لا تكفي لكشف المتغيرات في مفاهيمنا ورؤانا وعيشنا. فكانت أيضاً وجهات نظر وشهادات وسِيَر قد فتحت الموضوع على تركيبته الحيوية والغنية، بعيداً عن أطر بحثية مقيدة.

وها هي الحصيلة تشي لنا بمدى تمايزات الخطابات العربية وتنوعها، ومدى تعقيد الخطابات حول النساء العربيات، فتراءى لنا بوضوح تشابك العوامل المحلية والإقليمية والعالمية، التاريخية والراهنة، الدينية والزمنية، الرسمية والمدنية، النسائية والرجالية. وإن الوعي بهذا المشهد المعقد وغير المنتزع من تاريخه بل المساهم في إنتاج تاريخه، أفضى إلى بلورة أطر معرفية جديدة.

المحور الأول: تأويلات الخطابات السياسية، الدينية والقانونية

يهتم هذا المحور بإبراز سياقات الخطابات التاريخية ويُعنى بإدراج تأويلات حديثة لها تنبع من مستجدات الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية والقانونية الراهنة وتستند إلى تضافر العلوم الإنسانية في قراءة هذه الخطابات وتفكيكها وتحليلها، وصولاً إلى أشكال الصلة بالماضي العربي الإسلامي وأشكال العلاقة مع الراهن العربي.

يرى **محمد أركون** أن المنظور الفكري والعملي لكل نضال من أجل تحرير المراة المسلمة وتعزيز مكانتها يقوم على الخروج من السياج الايديولوجي الإسلامي الذي يقرر مصير الإنسان بين فوضى معنوية وجهل مؤسساتي. فالفئات المتنازعة على السلطة حولت الشريعة التي يقال إنها مقدسة إلى آلة استعباد الأجساد والقلوب والأذهان، فأخفت أهدافها الدنيوية وراء ادعاءات روحية وأخلاقية. فيقترح إعطاء الأولوية للتعمق في أبحاث تمكن من انتزاع الدين من احتكار رجال الدين فندرس الدين دراسة انتروبولوجية واجتماعية وسيميولوجية وسياسية وتاريخية. وكذلك أن تفرض المرأة أكثر من الرجل حرية التعبير والنشر في مجالات التربية والتعليم والبحث الذي ينتج نموذجاً جديداً للعمل التاريخي. ومن ثم العمل على تحرير الأذهان بدراسة نقدية للقيمة الأخلاقية والمعيار القانوني على ضوء دراسات الانتروبولوجيا القضائية وفلسفة الأخلاق وفلسفة القانون.

من تونس، رسم **محمد الحداد** علاقة ثلاثية بين خير الدين وابن عاشور وبورقيبة. الأول طرح فكرة إقامة مدونة قانونية تنتقي من أقوال المذاهب ما يناسب العصر، والثاني مهّد لانتقال الفكرة من مجال القانون التجاري والمدني إلى مجال الأحوال الشخصية، والثالث أصدر نصاً يمكن أن يقرأ بطريقتين: طريقة القانونيين الذين يرونه مستمداً من التشريعات الحديثة، وطريقة الفقهاء الذين يرونه منتقى من المذاهب الفقهية. وبهذا تكون تونس قد وجدت الحلقة المفقودة، أي القيادة السياسية التي تقبل على الاختيار بين الأقوال الممكنة ما هو جدير بمقتضيات العصر، وتتحمل إثم ما أقدمت عليه من اختيار، أما المفسر فوظيفته بيان الممكن من الأقوال وليس تعيين الجدير منها حسب المصلحة.

تعتبر **رجاء بن سلامة** أن الخطاب الديني عن أهلية المرأة للمشاركة السياسية، ممارسة خطابية سياسية تدخل في علاقات تفاعل مع الممارسات الأخرى وكثيراً ما تمثل عائقاً رمزياً أو واقعياً يحول دون هذه المشاركة. فتبين آلياتها ومناطق الصمت والكبت ورفض التفكير فيها، وتنتقد آلية التبرير الايديولوجي التي تتمثل في تحويل نظام الهيمنة البشرية الثقافية إلى نظام طبيعي سرمدي ثم تحويل هذا النظام إلى نظام إلهي سرمدي لا يجوز تغييره. فترى أن هذا الخطاب ليس مبنياً على الإرادة الواعية والحجاج العقلي أو الديني فحسب، بل إنه متجذر في اللاوعي حاملاً معه قسطاً من رفض التفكير.

يعتمد **حسن حنفي** في بحثه عن صورة المرأة في الفقه القديم على بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد باعتباره آخر ما توصل إليه الفقه الإسلامي من إعادة صياغة من فيلسوف مشهود له بالعقلانية والجرأة في النقد. فينظر في العبادات والمعاملات، ويكشف إلى أي حد بلغت مسائل الفقه القديمة في تصور المرأة والرجل كبدن تتم إثارته والتلاعب به ذاتياً أو مع الآخر في تصور جنسي شامل للإنسان، ويظهر التمييز بحق النساء في العبادات مرجعاً الأمر إلى العادات والأعراف المرتبطة بالحياة القبلية في شبه الجزيرة العربية التي ظهر فيها الإسلام أولاً. مؤكداً غياب المرأة كقيمة مستقلة في ذاتها وليست في علاقتها بالله والزوج أو بالدولة، داعياً إلى تغيير صورتها عن طريق إعادتها إلى أصلها الأول الذي تشارك فيه الرجل وهو المواطن والإنسان.

تجد **ماري روز زلزل** أن المرأة اللبنانية تخطت خطاب القانون فيها وعنها إلى مرحلة حمله على الحوار معها، لكن للحوار عثراته ومنها أنه يحتمل سوء التفاهم، كما أنه قد يقع في الأذن الصماء. المشكلة الكبرى هي مع السلطات الدينية صاحبة الحق

بالتشريع وقوانين الأحوال الشخصية هي نطاقها الخاص. لكن هذه السلطات لا تقبل الحوار، هي تعلن «الحق» باسم الدين، وتضع القواعد غير القابلة للتخطي، وتحسم نتيجة الحوار قبل أن تخوضه.

برأي **أحمد اوزي** أن أوضاع المرأة المغربية شهدت تطوراً ملحوظاً مس العديد من المجالات. بيد أن هذه النتائج التي تحققت للمرأة في غياب وعي حقيقي وعام بالمسألة النسائية، وفي ظل غياب مشروع خطة وطنية متكاملة، لم يسلم من إفراز صراعات وخلافات بين الفرقاء الاجتماعيين في المجتمع المغربي، حيث أدى الجدال إلى إبراز فئتين اجتماعيتين: فئة تساند هذا التغيير وفئة تعارضه. ويتساءل إن كانت ستظل الأصوات النسائية كما يكشف عن ذلك العديد من كتاباتهن التي بلورت خطاباً يركز بالأساس على أشكال التهميش وإقصاء المرأة والمطالبة بالحقوق.

تتفحص **ليزا تراكي** الكيفية التي ترى بها وثائق الوكالات الدولية إلى العلاقة ما بين المجتمع والنوع في فلسطين، فتجدها ترزح تحت ثقل مقاربة معيارية تحجب في مواقع عدة الديناميات الفعلية والقوى الاجتماعية العاملة في المجتمع الفلسطيني: والتفسير لأوضاع النساء يتم عبر الرجوع إلى العادات والتقاليد والمواقف السائدة فيما يهمل النظر إلى العوامل المادية الأخرى، ودون إعطاء تقدير للحقيقة القائلة بأن «التقاليد» هي نفسها بناء تاريخي، وكونها كذلك، فإنها تخضع للتبدل الدائم.

يلقي **سمير قوته** ضوءاً على واقع المرأة الفلسطينية في قطاع غزة في عدة مجالات اجتماعية وتعليمية وثقافية واقتصادية لإبراز الضغوط التي تواجهها في هذه المجالات وكيفية انعكاسها على وضعها النفسي بعد اندلاع انتفاضة الأقصى، حيث تعرضت الأسرة الفلسطينية لأنواع مختلفة من الخبرات الصادمة، مما أدى إلى زيادة معاناة المرأة نفسياً بالمقارنة بأوضاعها قبل الانتفاضة من حيث الأعراض الجسمية، الوسواسية، الحساسية، الاكتئاب، القلق، الخ. من هنا تبرز ضرورة مساعدتها لتخفيف الضغوط عنها كي تحقق أكبر قدر من التوافق في ظل تلك الأوضاع الصعبة.

تخبرنا **نبيهة صالح** في مقالتها أن الخطاب الرسمي في اليمن عمل على إقناع الشريك الأول للمرأة بتقبل عملية التغيير واستيعابها، وعلى إقناع المرأة نفسها بدورها وتفهّم مكانتها وحقها في عملية التنمية وأخيراً إقناع الوسط الاجتماعي بتفهم المرحلة الجديدة وخلق المناخ المناسب لتوعية الذات البشرية على حقها في البناء والتجديد.

بيّنت هذه الأبحاث تعدد التأويلات وأن لكل تأويل مقاربته المعيارية، فطرحت استراتيجيات جديدة للتفكير بقضايا النساء والمجتمع والثقافة والدين والسياسة والقانون. فنلحظ أن التغيير المطلوب هو تغيير أولاً على مستوى أطر التفكير وإنتاج المعرفة.

المحور الثاني: اتجاهات الخطابات الثقافية والاجتماعية، وسياسات الهوية

يهدف هذا المحور إلى نقاش سياسات الهوية ودور النسوية والجنوسة في توليد دلالاتها والكشف عن فخاخها الثقافية والتربوية والتاريخية والدينية والمدنية، وصولاً إلى المعرفة النسوية التي تقدم تشريحاً للمنظومات السائدة وتساهم في الخروج عليها، مشكلة ملامح واضحة لنموذج معرفي جديد يساهم في تطوير دراساتنا الثقافية الاجتماعية.

تبين **نهى بيومي** في دراستها خطاب ادوارد سعيد السيري عن النساء أن الأم أيقونة النساء في حياته. لذلك كان التجاذب قوياً بين النظامين الأمومي والأبوي، الذي انعكس على صورة صعوبات واجهها سعيد لتأكيد نفسه خارج الترسيمات الذكورية الجاهزة، وعلى صعوبات أخرى في علاقاته بالنساء. مشيرة إلى أنه واشج عيشه مع أفكاره وتوافق تحليله لسلطة النظام البطركي وتمثلاته الاجتماعية والثقافية للذكورة والأنوثة مع تحليل النسويات له. مظهرة أن خطاب الرجل عن المراة مرتبط بصورة الرجل عن ذاته. لكن حين يتم نفي مركزية الذات/الهوية ويؤكد حركتها في الزمان والمكان بكيفيات متعارضة ويعلن نشازها وتداخل حدودها بين الخاص والعام والأنا والآخر، فإن ذلك يفتح أفق الخطاب عن الذات والآخر نحو التغيير.

تفتح الباب **فادية حطيط** على واقع معقد لستات البيوت المتعلمات، إذ رغم تطور الوعي النسائي في المجتمع اللبناني، فإن موقفهن متواطئ مع رغبة أزواجهن في عدم العمل في الخارج، وما يساعد على تبني سلوك التواطؤ هذا هو الإجحاف اللاحق بوضع المرأة العاملة، وضرورة التوفيق بين عملها في الخارج وفي الداخل. ذلك يشير إلى أن التطور الاجتماعي الحاصل ما زال يجري في صالح الرجال على نحو كبير من حيث قبول اللامساواة باعتبارها قدراً أو شاناً خاصاً أو امتيازاً. لكن ما يكشف هشاشة التكيف لدى هؤلاء هو رغبتهن في عدم تشبّه بناتهن بهن ودفعهن للدرس من أجل أن يعملن لاحقاً، مما يعني أن تكيف ستات البيوت المعلن هو نوع من التوافقية الواقعية ولا يعبِّر تماماً عن طموحاتهن، وأن هويتهن المتركزة على الأسرة ليست في وضع مستقر

أو ثابت. كما أن التضامن الناشئ في الجماعة الأسرية يقلل من أثر التفاوتات الجندرية فيشعر أفراد الأسرة الواحدة بأنهن يشكلن كلاً واحداً، وإلباس وضعية الظلم اللبوس الأسري من شأنه التعمية على هذا الظلم.

تربط **جين سعيد المقدسي** مسار النسوية العربية بجملة من العوائق تتعلق بتعريف التقاليد والإسلام والحداثة وعلاقاتنا بالغرب والاستعمار اللذين استخدما النساء كوسيلة ضغط على المجتمع ككل بحجة التحديث والإنسانية، مما غيب التحليل الدقيق لأوضاعنا ومعه الحقيقة. وتجد في نسوية نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي محاولة لتصحيح هذا الأمر، فالنسوية كما تمارسها هاتان الكاتبتان تشكل عنصراً من عناصر الحداثة والتغيير الجذري، موضحة أن النوعية الفكرية التي تتجلى في كتاباتهما ناتجة مباشرة من تجارب خاصة بالنساء العربيات وليس من تقليد الكتابات النسوية الغربية. واننا نسترد ملكيتنا للحداثة من خلال هذه الكتابات النسوية العربية فلا ننظر إلى أنفسنا كمستهلكات للحداثة فقط، بل كمشاركات في تكوينها. وتحدد وظائف النسوية بالسعي إلى تغيير المجتمع ليصبح أقل إجحافاً في حق النساء وجميع المواطنين، وتشكيل آلية لتحليل المجتمع والتاريخ والآداب والفنون، وتتخوف من الدخول في الجدل الديني الذي لا ينتهي.

تتفحص **حُسن عبود** بعض مفاصل المعرفة النسوية للإسلام وتطورها التي ساهمت في تشكل خطاب النسوية والإسلام الأكاديمي العلمي الذي وسع أطره إلى خطاب الجنوسة والإسلام لتقديم معرفة واسعة عن النساء كنوع اجتماعي بعيداً عن الطبيعي وحجج الجوهر. فتتبعت تفاسير نساء عربيات نسويات مسلمات مجتهدات وعلمانيات حول مفهوم القوامة والمقدس والسياسي والفقهي والأخلاقي ومصادر الجنوسة في الإسلام ومصطلح النسوية والنسوية الإسلامية. وتبين أن النساء المسلمات مجتهدات وعلمانيات الأكاديميات الناشطات للنسوية والإسلام لا تعمل على ازدواجية المعايير وإنما تعمل بمنهجية علمية حداثية لأجل مزيد من الحقوق للمراة المسلمة. وان المراة بدأت تسأل الأسئلة الصحيحة التي قد تدفع إلى خطوات إيجابية باتجاه إسلام أكثر اهتماماً بالحرية والعدالة وحقوق المراة، مؤكدة فعالية النقد النسوي المطبق على دراسة الأديان.

من زاوية جندرية رأى **فوزي أيوب** في نصوص كتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية مجافاة للمرأة على المستوى العلائقي وعلى صعيد المهام والأعمال والمهن. كما تغيب نشاطات المراة تماماً عن النصوص وتفوق حصة الرجل من المبادرات

والقرارات حصة المرأة، ولا يستوي وضع المراة والرجل في هذه الكتب إلا من حيث سيطرة المظهر الخارجي العصري والبعد عن الزي المحافظ أو التقليدي. فلا تعكس هذه الكتب في مضامينها واقع المجتمع اللبناني والنماذج النسائية والرجالية الفاعلة فيه، ولا تدعو التلميذ دعوة مباشرة وغير مباشرة لكي يسير على طريق المساواة بين الجنسين.

بينت الطاولة المستديرة التي أدارتها **فادية حطيط ونهوند القادري** تعدد خطابات الجمعيات وتباين أهدافها، غير أن ثمة تقدماً جزئياً على صعيد واقع المرأة اللبنانية يفرض نفسه: مشاركة أكبر وتعلم أكبر وإمكانيات أكبر وقوانين أقل قهراً، رغم أن المطلوب ما زال كبيراً على صعيد تعديل قانون الأحوال الشخصية. وبدا انحياز هذه الخطابات على تنوعها إلى الممارسة العملية. وتتفاوت المقاربات بين رؤى مستقرة وأخرى تترتب بما يتناسب مع آليات العمل الرائجة. الأمر الذي يعكس اختلافاً حول أساليب العمل. واللافت ضآلة المحاولات الجدية للتوصل إلى قناعات مشتركة، فبدا التنسيق في المهمات العملية أكثر مما هو على صعيد الرؤى والتصورات التي تراوحت ما بين الموقف المتسامي والنقدي من المرأة. لكن تلاقت نساء الجمعيات على أن النظام السياسي/الاجتماعي/الثقافي هو المعيق الأساسي أمام تطور وضع المرأة وأن الانتساب إلى المؤسسات الدولية والاعتماد على المواثيق الدولية هي عوامل داعمة لعمل المراة. لكنهن ربطن التغيير في الخطاب بالتغيير على أرض الواقع. لكن أليس من أهداف الخطاب اختراق الواقع؟

شكلت هذه الأبحاث خطوة متقدمة نحو معرفة معمقة للذات: ذات النساء وذات الرجال وذات مجتمعاتنا، فتعددت اتجاهات هذه الأبحاث بين متوقف عند تصور مختلف للهوية يؤكد حركتها في الزمان والمكان وتداخل حدودها بين الخاص والعام، وبين مؤكد ضرورة تطوير دراسة الأديان لجعلها أكثر اهتماماً بالحرية والعدالة وبحقوق النساء، وآخر يرى الحل في تجذير النقد النسوي في تراثنا الفكري وفي الانحياز إلى النسوية الناشطة، أو في الانتساب إلى المؤسسات الدولية والاعتماد على المواثيق الدولية لدعم تقدم النساء في مجتمعاتها، وآخر يرى في تعميم تصور توافقي للجماعة يساهم في تسرب الوعي بتفاوت المعاش على المستوى الفردي بين الرجل والمرأة ويضعف ميل النساء لمواجهة هذا التمييز. وان التمييز الجندري في الكتب المدرسية يتلاشى على مستوى الصور فقط وفي المظهر الخارجي. ألا يدل ذلك على وضعنا الحقيقي في لبنان، إذ إن هيئتنا لا تشبه كثيراً عيشنا؟

المحور الثالث: الخطابات الإعلامية والأدبية، والمرجعيات المقيدة

سعياً وراء كشف الجوانب المضمرة للخطاب، حاولنا البحث في المجالات الإعلامية الأدبية والفنية التي تمد الخطابات المعلنة حول النساء بالمفاهيم والرؤى والتصورات، سواء كان المنتجون لها أفراداً أم مؤسسات، نساء أم رجالاً.

تكشف لنا **نهوند القادري** من خلال تتبعها لآلية برنامج «للنساء فقط» على الجزيرة الكبت الذاتي للمحطة الذي حال دون تقدم الخطاب حول النساء. فالمحطة حَجَبت مرجعيتها بمرجعية مطلقة هي الإسلام، وحَجبَ البرنامج مرجعيته بمرجعية مرنة هي الإسلام الحداثي، وحُجِبَ المُخاطِب الفعلي بمُخاطِب مفترض يميل نحو تطوير الذات والتحرك مع المعطيات المستجدة دون المس بالثوابت، وحُجِبَ تمثل الزمان والمكان بحقائق وأمكنة بدت عامة، وتمت مراوغة المحرمات من خلال استباق المُخاطَب للاعتراضات المحتملة. وتتساءل هل هذا الخطاب هو فعلاً من وإلى وعن النساء؟ أم أنه أحكام مسبقة ومحاكمة غير متكافئة أطرافها نساء وضعن في قفص واحد متَّهِمات ومتَّهَمات، وجمهور مختار سلفاً؟

تجد **نازك سابا** أن روايتَيْ صبح والضعيف تتشابهان في أنهما تظهران أن ذهنية التسلط والفحولة المتوارثة لم يغيرها العلم ولا حياة المدن ولا ادعاءات تبنّي مبادئ سياسية تقدمية. وأنهما تختلفان في خطاب المرأة نفسها: فلامرأة المدينة في رواية الضعيف رغبات مخالفة لرغبات الرجل، وتحققها في اللهو والجنس وتظهرها في مساندة ابنتها على الإجهاض والطلاق، أما الأم في رواية صبح فإنها تتبنى خطاب الرجل، لا تُظهر رغباتها ولا تحاول أن تحققها لنفسها بل لبناتها من خلال إصرارها على تحريرهن من الجهل والاتكالية بواسطة العلم والعمل.

ترينا **وطفاء حمادي** كيف أن العسال بعد عرضها لعذابات النساء سجينات سلطة الرجل تدعو إلى تجاوز ثنائية خطاب الرجل السائد الذي يجد تبريره في النظام الاجتماعي المسيطر وثنائية «الذات» المستلبة والمستغلة والمستضعفة على المستويين الخاص والعام. فعلى المستوى الخاص الحل يتم من خلال نضال المرأة نفسها وليس ضمن مشاكل المجتمع عامة. والعام برز عندما دعت العسال المرأة إلى تجاوزه بإدخال المرأة في صميم الصراعات القائمة. مبرزة نتيجة لذلك مسارين في التأليف الدرامي: مسار الذات النسوية الفردية ومسار الذات الجمعية.

تجد **هلا زعيم** أن صفحة المرأة في صحيفة «المستقبل» اللبنانية لم تتمكن من

تبنّي مواقف معينة في بعض الأمور الأساسية المتعلقة بمسألة مساواة المرأة بالرجل، وربما السبب يعود إلى حرص الصفحة على عدم مواجهة المفاهيم والعادات السائدة، أو ربما اضطر أصحاب الصحيفة سياسياً لأخذها بالاعتبار. مما يطرح إشكالية تتعلق بالرسالة الإعلامية ودورها في التحديث ونشر الفكر العقلاني. ويستدعي أسئلة عن كيف يمكن الحديث عن إعلام مزدهر في غياب صحافة الرأي؟ وعن مدى حرية الإعلامي في ظل المؤسسة الإعلامية؟

يرى **مصطفى متبولي** أن الخطاب التنميطي لصورة المرأة في الإعلانات جسّد إرادة الإعلانيين الذين يبشرون بمملكة السعادة الأرضية المرتكزة على نظام جديد للقيم حجر الزاوية فيه عبادة الأشياء والسلع، ومعيار مكانة الفرد في المجتمع وسعادته مرتبطة بمقدار استهلاكه لها. ومن أجل الوصول إلى هذه الأهداف اعتمد هذا الخطاب المنمط آليات متنوعة تنم عن مكيافلية واضحة تظهر عبر الاستعمال المفرط للمرأة وجسدها.

توصف لنا **مي العبدالله** في مقالتها مواقع المرأة العربية على الانترنت باللغة الفرنسية التي أُنشئت لغايات تجارية جنسية، ولذلك استبعد الخطاب الذي يشير إلى النساء العربيات المنتجات أو المبدعات. متساءلة أما آن الأوان لاستغلال النساء أنفسهن لفرص الانترنت بما يصحح صورتهن في العالم.

الملاحظ أنه في محاولات الإعلام والرواية والنص المسرحي والإعلان لإنتاج خطاباتها حول النساء، أن هناك محاولات للتفلت من الأسر تعثرت بغالبيتها على أبواب المرجعيات المقيدة، واللافت أن هذه الأخيرة ليست فقط دينية، قديمة، إنما قد تكون تقنية، مادية، مهنية، حديثة. بمعنى آخر تعددت المرجعيات، من ماضوية إلى موضوية وما بينهما الكثير، والقيد واحد.

وجهات نظر

توقف الباحثون/الباحثات والمفكرون/المفكرات عند المؤثرات في الخطابات حول النساء، محاولين/محاولات الكشف عن العوامل السياسية، النفسية، العالمية والإنسانية التي تقف وراء تشكلها، محللين/محللات مفاعيلها ومترتباتها.

يعتبر **مصطفى حجازي** أن المعركة مزدوجة مع قوى الهدر لكيان المرأة: الهدر الخارجي المفروض بالاعتراف المشروط من قبل السلطة البطركية في آليتها وإرغاماتها

ورموزها وقنواتها، والهدر الذاتي المتمثل باجتياف الاعتراف المشروط والانصياع له، وإعادة إنتاجه باعتباره يشكل طبيعة المرأة ذاتها، أو هكذا يقدم ويجد تبريره. مبيناً لنا كيف أن الاعتراف المشروط ينتج عدة حالات من تزوير الخبرة المعاشة حيث تضطر المرأة إلى التمويه والدفاع والتنكر للذات، وعن هذا التنكر تتولد الغربة عن الذات نظراً للحاجة للامتثال لتوقعات الآخرين، ويؤدي التنكر للذات إلى التنكر للواقع وانحسار مبدأ الواقع في سلوكات تتخذ طابع القطعية، وفي حالة من التصلب النفسي وفقدان المرونة تجاه الذات والآخرين وبالتالي تعثّر النمو.

وما أرادت أن تقوله **سميرة بن عمو** هو أنه بالإمكان – للنساء والرجال – مساءلة النص المؤسس من دون الخروج عن الملة لمن لا يريد الخروج عنها، وأن المساءلة لن تستوجب تهمة الخروج إذا ما اعترف بعضنا لبعض – نساء ورجالاً – بحقه في بلوغ سن الرشد. وتعيدها القراءات إلى سؤال أدونيس عما إذا كان النص المؤسس هو في جوهره نص الذكورة، فتحضرها قراءات جديدة – قديمة للنص تقوم بها نساء يظهرن على صفحات الفضائيات العربية – وتعرف أن جنوسة الفرد لا علاقة لها بجنسه البيولوجي – قراءات تسمعها تستغل لغة قيلت منذ قديم، وتكرس– لأنها تنسى التاريخ – وضعاً للأنثى دون وضع الذكر.

ترى **خالدة سعيد** أن لور مغيزل وضعت قضية حقوق المرأة في مدار الماهية الإنسانية والقيم الإنسانية والتطلعات إلى إنسانية عادلة، ولم تحشرها في مضيق الصراع بين الجنسين أو المفاضلة بينهما. بل جعلت حقوق النساء محك اختبار لإنسانية القيم ومصداقاً لعدلها حيث لا إنسانية بلا شمول. منطلقة من مرجع مبدئي أعلى هو إنسانية الإنسان، ومن مرجع نظري مشترك هو القانون، ومرجع عالمي مشترك هو حقوق الإنسان، فضلاً عن مرجع التجربة الشخصية الأسرية في بيت آمَنَ بالمساواة وطبَّقها على الجميع.

يخبرنا **عيسى مخلوف** أننا لا نعيش في الزمن الديني فقط، بل أيضاً فيما يمكن تسميته بالصرع الديني. الخائفون المذعورون هم أنفسهم الذين يزرعون الخوف في النفوس، ويطبعون العلاقة بالمرأة بطابع العنف، ويضاعفون من واقع البؤس الجنسي. وما كان للمتشددين الدينيين أن يلعبوا هذا الدور، ويستبيحوا الإنسان في حياته، لو لم يكن المناخ السياسي السائد، في الكثير من الدول العربية، مؤاتياً لذلك، وحارماً المرأة من أبسط حقوقها المدنية ومن قوانين الأسرة والأحوال الشخصية.

برأي **رفيعة الغباش** أن التدخل الخارجي في ظل العولمة من خلال التأثير في

الرأي العام العربي، ومؤسسات المجتمع المدني، قد ولَّد خطاباً عولم قضايا المراة ودعا إلى تأطيرها ضمن أجندة دولية، بغض النظر عن توافقها أو تعارضها مع الخصوصيات المجتمعية، وليس غريباً أن يولّد ذاك الخطاب المعولم خطاباً أصولياً منطلقاً من المرجعية العربية الإسلامية، ومحاولاً الحفاظ على الهوية الإسلامية للمرأة العربية لمواجهة ذلك الخطاب.

تجد **سعاد المانع** أن الخطاب المعاصر حول المرأة في دول مجلس التعاون الخليجي واليمن ليس موحداً فيما يراه في صالح المرأة، حتى بين أفراد الفئة التي تنتمي إلى تيار فكري واحد، وحتى بين النساء أنفسهن. وأن هذا الخطاب يظهر أحياناً يمثل صراعاً حاداً بين تيارين مختلفين متطرفين يجنح أحدهما إلى الثبات حول كل ما هو موجود في تقاليد المنطقة، ويجنح الآخر إلى التغيير نحو كل ما هو سائد في الحضارة الغربية. ومع هذا يبدو هذا الاختلاف يمثل ظاهرة صحية، وهو يوضح أن الخطاب المعاصر حول المراة يتسم بالحيوية في هذه المنطقة.

طالعتنا وجهات النظر هذه بمقاربات متنوعة بتنوع الاتجاهات والميول والأوضاع، وبتحليلات نفسية اجتماعية سياسية، وتوصيفات عاكسة التمايزات على صعيد أوضاع النساء العربيات وأوضاع مجتمعاتهن. كاشفة العبء المترتب عن هذه الخطابات المبطنة بالعنف، إينما كانت مصادرها، على النساء، مما يعيق حركتهن ويحد من نموهن وبالتالي من نمو مجتمعاتهن.

سِيَر وشهادات

لا تكشف الأبحاث العربية عموماً عمق المعاش في المجتمعات العربية، بل إنها تحجب أحياناً الوقائع، خاصة وأن النموذج البحثي السائد في العالم العربي هو النموذج الذكوري. فإن أردنا معرفة جيلنا والأجيال اللاحقة عليه فإن مصدر معرفتنا محدود الأفق وقاصر عن طول جوانب العيش المتعددة. لذلك فإن السير والشهادات تشكل ضرورة لنرى عبرها ما لم نره في الأبحاث وما عجزت عن التقاطه من نبض العيش. ويأتي تسلسل هذه السير مثل الكاميرا التي تنقل القارئ من المشاهد الخارجية إلى المشاهد الداخلية. ففي هذه النصوص اتجاه أقوى نحو استنطاق الذاكرة الفردية وجعل الكتابة كاشفة تعبر الفجوات بين الخاص والعام وبعض الأوهام المحظورة.

كانت الكتب منفذ **وداد يونس** إلى العوالم الذاتية المتنوعة وإلى العالم، هي التي تعيش في قرية جنوبية نائية، فراحت تكتشف دلالات العالم المحيط بها من خلالها

وتستمتع بالتوصيفات المتطابقة مع محيطها، مثل توافق توصيف نجيب محفوظ لصورة سي السيد وصورة أبيها الذي وجد صعوبة في قبول ذهاب ابنته إلى دار المعلمين في بيروت. على أنها في هذا المكان الآخر اكتشفت التنوع اللبناني المناطقي والسياسي حيث كانت الدار تجمعاً لأماكن وطوائف وتيارات، فانفتحت آفاق رؤيتها أمام الأبعاد الاجتماعية والسياسية وبدأت تختبر نفسها فيها. في مكان ثان في زوطر الغربية اكتشفت الفقر والاستغلال. ثم اصطدمت بضيق أفق رفاقها في الحزب فخرجت عنه. وفي بيروت كشفت لها مهنة المحاماة المستور في المجتمع اللبناني، فبدأت تتداعى مع كل مشكلة تعرض أمامها صورة ليافطة من الشعارات التي كانت سبباً لطرد أو اعتقال غالبية جيلها.

رغم انتمائها إلى عائلة متعلمة لم تمارس التمييز في تربيتها لأولادها، إلا أن هذه العائلة نفسها زوجت ابنتها وهي صغيرة. هذه المفارقة تتوقف عندها **رفيف رضا صيداوي** لتفككها وتحللها وتبين آثارها النفسية على حياتها ومسارها الشخصي مبينة تبعات الزواج المبكر. فتبين أن مفاهيم الرجولة والأنوثة المغلوطة تندرج في قوالبها مهما بلغ حسّنا النقدي. فتتوقف عند مسألة متابعتها تعليمها بعد الزواج وردّات فعل المجتمع حياله، مما يظهر السلطة التي يدعمها الناس والتي ينتج عنها تجذر تعارض مطلق بين المراة والرجل في المجتمع. بين إيمانها بحقها وشعورها بالامتنان غدت أعماقها مسكونة بالغربة والتساؤلات والقلق، والإحساس بالذنب يأسرها، ولم تعد نفسها محطة أمان. غدت الكتابة إحدى الوسائل التعبيرية لقراءة العالم ولإعادة صياغته بما يتناقض مع الثوابت التي تحفظ العلاقات الاجتماعية السائدة. مقتنعة بارتباط قضايا المرأة بقضايا المجتمع، منتقدة الجمعيات النسائية وخطابها الذي لا يسلط الضوء على المناطق البرية أو العذراء ونقله إلى العلن. لذلك اهتمت في أبحاثها بالجوانب الحميمة من حيوات النساء بعد أن كانت هذه الجوانب مغيبة في حقل البحث الاجتماعي لأن كل تغييب يستمد سطوته من المحظور.

يؤكد **زياد ماجد** في شهادته أنه ما برح يكتشف النسوية وأنه عاش المساواة بين الجنسين في العائلة والمدرسة بسبب المستوى العلمي للأهل وتنور المدرسة. إلا أنه ينتقد الفكر اليساري الذي حجز النساء في الطبقات مما أعاق رؤية قوة حضور البطركية في مختلف مؤسسات المجتمع. فأثار اضطراب بوصلة التقييم السياسي والأخلاقي عنده خاصة بعد تعرّفه إلى نماذج مختلفة من النساء الغربيات. لكن تبين له في نهاية المطاف أن المشكل يكمن في الذكور بعقليتهم التسلطية. ففي الغرب اكتشف معنى النسوية وكتبها ومذاهبها، فميز بين الحركات النسائية والحركات النسوية حيث

العمل للتغيير الجذري لبنى الهيمنة الذكورية والأبوية. ومع اعتناقه اليسار الجديد والعولمة البديلة، أي مع ربطه المحلي بالعالمي، اعتنق قضية المراة بوصفها قضية العدالة والتحرر والتقدم، فتماهى بمواقف النسويين.

تعتبر **سهير سلطي التل** أن الكتابة للنساء وانتماءهن إلى المعارضة اليسارية هو خروج على قانون القبيلة القاضي بصمتهن، وخروج عن نص القبيلة وأعرافها. هذه القبيلة نفسها تعلم إناثها وذكورها تعليماً عالياً طمعاً بالنفوذ الثقافي والسياسي والاقتصادي. لذلك حين خرجت إلى منفاها في بيروت تبين لها أن القبيلة ليست عصبة دم بل هي بنية ذهنية تتغلغل في أعتى المؤسسات ادعاء بالحداثة. ومع أنها صحفية إلا أن كتابتها للقصة القصيرة كانت المنفذ لها من محدودية الأداء الصحفي على المستوى الانفعالي والفردي فعكست جزءاً من تجربتها الشخصية. ولم يتبلور وعيها النسوي إلا لاحقاً حين أدركت عدم فعالية ذلك الشعار: ان تحرر النساء يتم بتحرر المجتمع. حاولت الإمساك بطرف ذلك الخيط الرفيع اللامرئي المسكوت عنه الذي يحيك عوالم النساء ويحدد مكانتهن كنساء ومواطنات، فعملت على نقد المنهج في الفكر النسوي.

يعترف **علي الديري** بأن تمثلات ذاته للمرأة صنعتها شبكات المعنى في ثقافته في البحرين ولخروجه عليها يجعلها موضوعاً قابلاً للقراءة. فيتوقف عند المجازات التي صاغت تمثلاته للمرأة، وتحديداً عند صياغة التيار الديني في صبغته الايديولوجية التي تربى فيها. فيتوقف عند خطاب هذا التيار في حدود تجربته معه وعلى وجه التحديد خطابه الاجتماعي والثقافي الذي شكل إطار فهمه للحجاب، حيث لا شيء خاضع للشك في بيئة متجانسة لا يخترقها الاختلاف ولا التعدد ولا الحوار، ولا ينافسها خطاب مختلف. ويتوقف عند مغالطات ناتجة من إلحاق النظام الثقافي الذي هو مِنْ صُنع الإنسان بالنظام الطبيعي الذي هو مِنْ صُنع الله، والذي يعمم نموذجاً إرشادياً يعتبر أن الكائنات محكومة بقانون الحجاب لا قانون السفور. فيكشف ترسيمة هذه المخططات الدلالية التي تشكلت فيها ثقافياً وتاريخياً، مبيناً خيوطها الوهمية وهي خيوط تصنعها كل ثقافة بلغتها ومجازاتها وحكاياتها واستعاراتها التي بها ترى العالم.

تشير الفنانة التشكيلية البحرينية **بلقيس فخرو** إلى انحيازها الفني إلى الأسلوب الواقعي والتعبيري في بداية مسارها بسبب إحساسها بالغربة في مجتمعها الذي نشأت فيه، ثم اقترابها من تحديد موقفها تجاه نفسها وفنها باستيحاء المواضيع الفنية من معاناتها الشخصية ومن خلال الأحداث اليومية المحلية أو العالمية. فحين كانت المدينة التي ترسمها بحرينية الملامح صارت عربية ثم صارت مساحات لونية تعطي إحساساً

بالمدينة وليس المدينة نفسها. وتجتهد في تقنياتها ليكون عملها الفني مجرداً من تفاصيله، يصعب فيه تحديد الهوية والمكان اللذين تنتمي إليهما. إلا أنها صنفت في الغرب كفنان بسبب استخدامها للألوان المثيرة والمتقابلة وإلى حجم الجداريات وقوة ضربات الريشة. يبقى أنها مقتنعة بالتكافؤ التام بين المرأة والرجل، كما لو أن الأمور شفافة ومحسومة على المستوى الفني.

أما الطبيبة **سهى نصر الدين بيطار** فإنها تثير حالات تمييزية بحق الطبيبة على مستوى ممارسة المهنة سواء من قبل المريض أو مساعدها في غرفة العمليات، أو الأطباء الذين يرفضون طبيبة في طاقم العاملين لديهم، ويستبعدونها عن تنظيم مؤتمرات طبية. ونرى التمييز نفسه على مستوى التخصص، إذ ترفض امرأة للتخصص في الجراحة عموماً، فهي تُقبل في اختصاصات محددة وتُستبعد من أخرى خصوصاً جراحة المسالك البولية والأنف والأذن والحنجرة، وأمراض القلب وأمراض الدم. كأن هناك اختصاصات نسائية وأخرى ذكورية. لكن مع بداية القرن الحادي والعشرين بدأت تظهر المرأة الجرّاحة وإن كانت ما زالت ظاهرة فريدة.

كشف الخطاب السيري أنه نقدي بامتياز للتجارب المعاشة ومدرك بدقة لحيثيات التمييز الثقافي الاجتماعي بين الرجال والنساء، فبدا خطاباً نسوياً أخاذاً وجذاباً، والتحدي يكمن في تحويله إلى خطاب مستقطب لعموم الناس. فأظهر أهمية الثقافة الأسرية والمجتمعية والمدرسية، ودور المكان المحلي والغربي في بلورة وعي مختلف يساهم في التحديث، وأشار إلى جمود المؤسسات الحزبية والمهنية المعيقة للتغيير. فرأينا جيلاً تأخر تبلور وعيه النسوي، وكانت الكتابة بمثابة المحرض على هذا الوعي.

وأخيراً، لا نرى في الدراسات والمقالات والشهادات الواردة في هذا الكتاب تردداً، بل رؤى واضحة وصريحة وجريئة. نرى خطاباً تشاركياً بين الرجال والنساء، يناقش، ينظر، يحاور، يعيد النظر ويتحقق. حاولنا التمييز بين المكتوب والمعيوش، فالمكتوب هو خطاب مقفل والمعيوش هو خطاب مفتوح على التغيرات والتحولات، لذلك استطعنا النظر من نافذة ذاتنا لنشهد أن النساء على المستوى المعيوش هن أفضل حالاً من حالهن المخطوط في الخطابات الدينية والقانونية والسياسية والاجتماعية والإعلامية. مع أننا ما زلنا على مسافة من تحقيق طموحاتنا التحديثية لمجتمعاتنا.

في النهاية، لقد مررنا بتجربة فريدة في تنسيق هذا العدد، ذلك لوجود واحدة من منسقتي هذا الكتاب خارج البلاد، مما جعلنا ننسق أعمالنا غالباً عن طريق البريد الإكتروني. فاكتشفنا صعوبة التفاهم عن بعد، لكننا تعلمنا في الوقت نفسه، أن نجعل

الكتابة طيعة لأفكارنا وأن نستشف المواقف والآراء من برقيات قصيرة بيننا. على أننا استمتعنا في الوقت نفسه بهذه التسهيلات التكنولوجية التي كسرت حواجز الزمن والمسافات، وسهلت التعارف واللقاءات الفكرية مع الباحثين والباحثات، مع أن لذة اللقاء لا تضاهيها المحادثة الافتراضية. كما مكّنتنا من الاتصال بمركز دراسات المرأة في جامعة بير زيت متخطيات بذلك حواجز الاحتلال وجداره العنصري الفاصل. وبالمناسبة نشكر جميع الصديقات في تجمُّع الباحثات اللبنانيات على مساندتهن المعنوية والمادية لإنجاز هذا العمل. كما نشكر الصديقات والأصدقاء من خارجه ونخص بالذكر جويس سعيد التي دقّقت اللغة الإنكليزية، وسميرة بن عمو التي دقّقت اللغة الفرنسية، وحسين ماجد الذي خطط غلاف الكتاب.

إن قراءة الخطابات العربية عن النساء لا نهاية لها في الواقع، ربما لحسن حظنا جميعاً. فبعد هذا الجهد نأمل أن نكون تمكّنا من مقاربة هذا الموضوع الذي يمس مجتمعاتنا بشيء من الحيوية بعيداً عن ضغط المألوف والسائد والمتداول، ومن فتح آفاقه الرحبة أمام جيل الشابات الصاعدات اللواتي نناشد كفاءاتهن الخلاقة كي يغيرن مجرى حكاية النساء العربيات في الخطاب، والقيام بدورهن بإضافات وتصحيحات وتوسيعات. بهذا تصبح الاجتهادات بلا نهاية في محاولات رؤوبة لتوصيف حقائقنا وحقائق مجتمعاتنا بعيداً عن المواقف الاستعراضية الصاخبة والدوران في حلقة الاستحسان والاستنكار أو التعمية المغررة.

المحور الأول

تأويلات الخطابات السياسية، الدينية والقانونية

RIPPIN, A., ed. 1988: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân, Oxford, Clarendon Press.

ROSEN, Lawrence,1989: The Anthropology of Justice. Law as culture in Islamic Society, C.U.P.

RUBIN, Uri, 1995: The eye of the beholder. The life of Muhammad as viewed by the early Muslims. A textual analysis, Princeton, The Darwin Press.

SERJEANT, R.B.: Customary and Sharî'a Law in Arabian Society, Variorum, 1991.

STEWART, D. J., JOHANSEN, B. SINGER A. 1995: Law and society in Islam, Princeton;

The states of "theory". History, Art and critical Discourse, ed. by D. CARROLL, Columbia U.P. 1990.

VANSINA, Jan: Oral Tradition as History, Wisconsin Press 1985;

WANSBROUGH, John, 1978: The sectarian milieu, O.U.P.

WARNKE, Georgia: Justice and interpretation, MIT Press, Cambridge 1993.

WEINSTEIN, Fred: History and theory after the fall, an essay on interpretation, Chicago 1990

WEISS, Bernard: The search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-dîn al-Amidî, Salt Lake City 92

WHEELER, Brannon M.: Applying the Canon in Islam. The Authorisation and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafî scholarship, SUNY 1996;

WHITE, J. B.: Heracles' Bow : Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law. Madison, U. Wisconsin P. 1985 ;

WHITE, J. B.: Justice as translation: An essay in Cultural and Legal Criticism. U. of Chicago Press 1990.

WILD, Stefan, ed.: The Qur'ân as text, Leiden, Brill 1996.

WILSON, Robert: Genealogy and History in the Biblical World, Yale U.P. 1977;

WOODMAN, A. J.: Rhetoric in classical historiography, Croom Helm London 1988;

(En Français):

GISEL, Pierre :La théologie face aux sciences religieuses, Genève 1999.

HALBWACHS, Maurice : La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective, Paris 1941.

HERVIEU-LEGER, D.: La religion pour mémoire, Cerf 1993

IOGNA-PRAT, Dominique : Ordonner et exclure. Cluny et la Société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, Aubier 1998 ; (faire la critique de notre propre préhistoire pour se donner de l'autonomie de pensée ; la division histoire culturelle, histoire religieuse n'a pas de sens avant le 13e, voire le 17e s. ; la pratique non critique de l'historiographie dans les sciences sociales empêche de conceptualiser ; la bibliographie est devenue un boulot dément : on cite des travaux inscrits dans une tradition qu'on ne prolonge pas).

LACOSTE, J. Yves : Dictionnaire de théologie, PUF 1998 ;

LAMBERT, Jean: Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes, Cerf 1995

LAOT, Laurent : La laïcité, un défi mondial, Paris 1998.

HALLAQ, Wael B. : Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam, Variorum 1992;

HALLAQ : A History of Islamic Legal Theories. An introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh, C.U.P. 1997;

HALLAQ : Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, Oxford, Clarendon Press 1993;

HENDERSON, John B., Scripture, Canon and Commentary: A comparison of Confucian and Western Exegesis, P.U.P. 1991

JACKSON, Sherman: Islamic Law and the State. The Constitutional jurisprudence of Shihâb al-dîn al-Qarâfî, Brill 1996

Journal of Islamic Law and Society : Leiden, Brill 1994...

JOHANSEN, Baber : Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh, Brill, 1999.

KOHLBERG, Etan, 1991: Belief and Law in Imâmî Shî'ism, Variorum 1991.

LAYISH, Aharon:(à paraître): Bedouin of the Judean Desert: Islamization of a Tribal society. A study based on Legal Documents of Arbitrators and Sharî'a court, (Les recherches de cet auteur sont spécialement centrées sur la tension Tradition scripturaire-Loi religieuse vs. traditions orales, coutumes, anthropologie du droit).

LEVERING, Miriam, ed.: Rethinking Scripture: Essays from a comparative perspective,SUNY Press 1989;

LUDEMANN, Gerd: The Unholy in Holy Scripture. The dark side of the Bible, Radius Verlag 1996; London 1997 ;

McCHESNEY, R.D.: Waqf in Central Asia: Four hundred years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889. P.U.P. 1991;

MAGONET, Jonathan: The subversive Bible, London 1997.

MAKDISI, G.: 1997 : Ibn 'Aqîl. Religion and Culture in Classical Islam, Edinburg U.P.

MAKDISI, Georges: Religion and Culture in Classical Islam, E.U.P. 1997;

MALLAT, Shibli: 1993: The Renewal of Islamic Law, C.U.P.

MASUD, Muhammad Kh., MESSICK, Brinkley, POWERS, David ed.:1996: Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas , Harvard University Press.

MASUD, M.Kh.:1995: Iqbâl's Reconstruction of Ijtihâd, Lahore, Iqbal Academy.

NOTH, Albrecht: The early Arabic historical Tradition; A source critical study, 2e ed. with L.I. Conrad, Prince. 1994.

NYIRI, J.C.: Tradition and individuality, Dordrecht 1992;

PEARL, David: 1979: A Text book on Muslim Law, London.

PETERS, F.E.: Muhammad and the origins of Islam, SUNYP, 1994.

RAWLS, John: Political liberalism,

NASIR, Jamal, 1990: The Islamic Law of personal Status, 2nd ed. London Graham and Trotman.

PANDOLFO, Stefania: Impasse of the Angels, University Chicago Press 1997.

PATTON, Laurie L., ed.:1994: Authority, Anxiety and Canon: Essays in the Vedic Interpretation, SUNY.

POWERS, David, 1986: Studies in Qur'ân and Hadîth: The formation of the Islamic Law of Inheritance, Berkeley, UCP.

Third World, édité par une femme Haleh Afshar, Routledge, London 1996. Toutes les contributions montrent l'engagement croissant des femmes dans le combat politique; mais elles confirment la carence que j'ai soulignée dans la participation au combat pour une révolution intellectuelle et culturelle qui permettrait de dépasser plus vite les difficultés et les incompréhensions nées d'une confrontation désordonnée entre des fragments de modernité et des expressions figées de l'islam politique. Les luttes autour du voile, du statut personnel, de l'égalité des droits civiques doivent sûrement être poursuivies; mais elles sont ponctuelles, fragmentaires et d'urgence inégales selon les pays : elles sont inévitables et productives en Iran en raison de la conjoncture politique et des enjeux religieux; le sont-elles autant en Turquie où la contrepartie laïque demeure importante ? Dans tous les cas, elles ne doivent pas détourner des efforts pour démystifier les opérations de sacralisation, de divinisation du droit parce qu'ils bénéficieront à tous les milieux musulmans et aideront à rendre de plus en plus inutiles les combats répétés à l'intérieur de la clôture dogmatique. Même en combinant les deux combats, la route vers une émancipation optimale de la condition féminine en contextes islamiques reste longue et ardue.

BLIOGRAPHIE (pour aller plus loin. On notera la prédominance de la production anglophone dans le domaine de l'histoire du fiqh et des Usûl al-fiqh. Je sais que cette production qui renouvelle considérablement les interprétations traditionnelles et les usages faits de la sharî'a, est quasiment ignorée du public musulman cultivé):

ASTINGTON, Janet Wilde: Comment les enfants découvrent la pensée, éd. Retz, 1999 (L'esprit comme somme mal définie et complexe d'états mentaux : besoins, désirs, émotions, intentions, représentations, raisonnements, mémorisations, imaginations ; l'auteur esquisse une théorie de l'esprit à partir de l'apprentis -sage des enfants)

CALDER, Norman: 1993: Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford, Clarendon Press.

CRONE, Patricia: 1987: Roman, Provincial and Islamic Law, C.U.P. ;

DOUMATO, Eleanor Abdella : Getting God's ear. Women, Islam and Healing in Saudi Arabia and the Gulf, Columbia University Press 2000

FRAADE, Steven D.: 1991: From Tradition to Commentary: Torah and its interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy, SUNY Press.

GOLDINGAY, John: Models for Interpretation of Scripture, Paternoster Press 1995;

GRAHAM, William: Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the sources, with special reference to the Divine Saying, or Hadîth Qudsî, The Hague, Mouton 1977.

GRAHAM, William: Beyond the written word. Oral aspects of Scripture in the history of religion, CUP, 1987;

salut, et ceux qui s'en tiennent aux droits qui protègent l'individu-citoyen dans l'espace public géré par l'Etat de droit laïc. C'est en raison de ce clivage doctrinal que l'Eglise catholique comme l'Arabie Saoudite n'ont pas signé la Déclaration universelle des droits de l'homme faite par l'O.N.U. en 1948; l'Eglise catholique de France n'avait pas signé non plus celle de 1789. Cette opposition revient régulièrement dans les réunions internationales comme celle du Caire sur la démographie (1994) et celle de Pékin sur les femmes (1995). Le débat demeure obscur parce qu'on n'a guère progressé dans la définition des rapports entre personne, individu, citoyen; espace public, espace privé; religion et société, religión et Etat, spirituel et temporel confondu souvent avec la séparation juridique de l'Eglise et de l'Etat.

CONTRIBUTION DES FEMMES A LEUR ÉMANCIPATION .

On peut considérer que je n'ai pas directement traité du statut juridique des femmes et des conditions de la libéralisation des codes en vigueur dans les sociétés qui se réclament du modèle islamique. Je n'ai pas voulu effectivement enfermer d'emblée l'analyse et la réflexion dans ce que j'ai appelé la clôture dogmatique. Les codes classiques reconnus comme orthodoxes et ceux d'aujourd'hui s'inscrivent à l'intérieur de l'espace mental médiéval et des orthodoxies perpétuées sans critique jusqu'à nos jours. Les stratégies de sortie de cet espace s'appliquent à toutes les sociétés du Livre-livre, aux hommes comme aux femmes. Sans doute, les femmes ont-elles plus à revendiquer que les hommes; mais leur combat pour ces conquêtes particulières devraient s'inscrire d'emblée dans la perspective globale d'une émancipation de la condition humaine. C'est pourquoi, il me semble urgent et décisif qu'un grand nombre de femmes s'engagent dans le programme de recherche, de réflexion critique et d'action que je viens de tracer. L'action pour elles consiste à réclamer les ajustements nécessaires dans le système éducatif et les programmes d'enseignement et de recherche aux Universités les orientations, les disciplines, les sujets, les thèmes, les problématiques qui donnent une place centrale aux statuts, aux fonctions, aux rangs assignés arbitrairement aux femmes par les hommes. Est-il admissible que si peu de femmes soient spécialisées dans l'étude de la pensée islamique, alors que la médecine, le droit et même les sciences exactes en attirent davantage ? Il est vrai que la pensée islamique abordée avec des outils modernes demeure, paradoxalement, une discipline peu choisie parce que l'enseignement en a été longtemps confié aux Universités traditionnelles ou à des facultés de théologie isolées des départements de sciences sociales.

J'ai sous les yeux un livre collectif intitulé Women and politics in the

personne. C'est une éducation de base pour une meilleure réception de la culture et de la pratique démocratiques.

La philosophie morale n'a été illustrée par aucune uvre marquante en contextes islamiques depuis la publication du Traité d'Ethique de Miskawayh (m.1029) (voir ma traduction annotée en français, Damas 2 éd. 1988). La perte de cette discipline telle que Miskawayh l'a conçue (ouverte à la philosophie, aux sagesses anciennes, à l'histoire, aux valeurs religieuses) est très préjudiciable à la pensée religieuse, politique et juridique. Que la pensée islamique ait négligé cette direction de la réflexion critique sur la valeur morale est un nouvel indice de son repliement exclusif sur une norme religieuse donnée à percevoir comme d'origine divine, sans autoriser par ailleurs la recherche qui démontrerait que cette perception n'a pas de fondements objectifs. Je ne dis pas qu'il suffirait de reprendre le travail de Miskawayh pour réactiver une réflexion sur les fondements, aujourd'hui, de la valeur morale; je songe plutôt à la voie de l'enquête généalogique inaugurée par Nietzschéen, élargie ensuite par les historiens. La redéfinition des fondements d'une morale universalisable et non plus limitée aux cadres fermés d'une communauté religieuse, ou nationale, voire à des groupes éthno-culturels jaloux de leurs identités, pénètre aujourd'hui dans les facultés de médecine, dans les laboratoires de biologie, de physique et de chimie; c'est là, en effet, que la notion de personne humaine est exposée à des dangers extrêmes et exige des interventions lucides et urgentes du législateur.

S'est-on jamais demandé quelle notion de personne est sous-tendue dans le discours coranique, dans le Hadîth qui récapitule une longue mémoire collective, dans le droit positif enfin? Il ne suffit pas de rassembler des textes dits universels en les arrachant au système de pensée qui en conditionne la compréhension et la portée pour proclamer, comme on l'a fait, une « déclaration islamique des droits de l'homme ». On ne peut non plus disserter sur les progrès théologico-juridiques qu'autorise le riche concept de Maqâsid al-sharî'a - les fins visées par la Loi religieuse - travaillé par Shâtibî (m.1388), sans souligner que la raison juridique ne s'émancipe pas de la clôture dogmatique des textes sacrés : nous restons dans l'espace mental médiéval qui se distingue de celui de la modernité par l'autonomie totale de la raison par rapport au donné révélé. C'est dire qu'une critique de la philosophie du droit demeure nécessaire; mais sa pratique fructueuse dépend de tous les parcours précédemment décrits. Ainsi, le débat sur la notion de personne continue à diviser ceux qui défendent la vocation spirituelle de la personne privée dans le sens des promesses religieuses du

déjà établi que les spéculations théoriques des Usûl n'ont pas nécessairement conditionné l'élaboration des normes du droit positif (fiqh). Il reste, cependant, que l'étude des Usûl a façonné et enraciné, grâce aux idées de l'ijtihâd et de l'istinbât, ou effort intellectuel pour déduire des textes sacrés les catégorisations divines du bien et du mal, du vrai et du faux, une perception divine de la Loi. Cette perception est renforcée, dans les contextes idéologiques contemporains, non pas par une reprise moderne de la visée théorique des Usûl, mais par l'autopromotion de sermonneurs populaires, de 'ulamâ' officiels, de gestionnaires improvisés du sacré, au rang de docteurs autorisés à énoncer et faire appliquer ce qu'on nomme toujours la sharî'a et non plus fiqh (choix stratégique nécessité par le souci d'autopromotion). C'est là que s'opère, au niveau psycho-sociologique, la rupture décisive entre religion comme expérience spirituelle du divin et le code éthico-juridique transformé en signaux identitaires mécaniquement observés par des groupes et des catégories sociaux en voie de recomposition.

3) La troisième étape dans ce parcours de désaliénation des esprits et de libération des mentalités sera consacrée au réexamen critique de la valeur morale et de la norme juridique à la lumière des enseignements de l'anthropologie juridique, de la philosophie morale et de la philosophie du droit. Notons que ces trois disciplines sont encore pratiquement absentes de la pensée islamique contemporaine : leurs enseignements, leurs problématiques, leurs visées cognitives constituent l'impensé de la pensée islamique d'aujourd'hui. Bien plus, si le courant qui se développe sous le nom d'islamisation de la science parvient à gagner du terrain, il rendra pour longtemps impensables les nouveaux espaces du pensable sans cesse élargis par la recherche actuelle.

L'anthropologie juridique et la philosophie du droit sont deux disciplines encore peu répandues même dans les Universités d'Occident. C'est que le droit positif avance impérieusement sans entrave depuis qu'il s'est libéré de la tutelle théologique et même métaphysique. La philosophie du droit et le philosophie morale deviennent des jeux de l'esprit que le juriste de métier ne consentira à pratiquer que dans la mesure où ils peuvent être intellectuellement séduisants. L'anthropologie juridique est, en fait, une ethnologie, voire un chapitre de l'ethnographie des murs et coutumes de sociétés archaïques. Pourtant l'excision des filles se pratique dans les banlieues européennes et donne lieu à des procès. Une anthropologie appliquée s'impose avec une urgente nécessité en contextes islamiques pour légitimer, dans les mentalités archaïques et traditionnelles, le passage de coutumes et croyances ancestrales au droit moderne de l'individu-citoyen-

présenter. Ce sont là, dira-t-on, des sujets refoulés dans l'impensable et l'impensé, comme on l'a signalé. Un des combats qui incombe aux femmes parce qu'elles sont plus motivées que les hommes, est d'imposer la liberté d'expression et de publication dans le domaine de l'éducation et de la recherche. Cette conquête est antérieure stratégiquement à celle de l'abolition des codes de la famille qui n'intègrent pas la notion philosophique et juridique moderne de l'individu-citoyen-personne (je commenterai ultérieurement ces trois concepts liés par des traits d'union : elle est antérieure parce qu'elle englobe l'ensemble des activités intellectuelles, culturelles, scientifiques et éducatives qui permettront de hâter l'émancipation des femmes et d'en intégrer les conséquences dans un nouveau modèle d'action historique.

2) Si l'on parvient à déplacer la question de la Révélation vers l'étude des mécanismes de production du sens et de la construction socioculturelle des croyances dans toutes les cultures humaines, la sharî'a dérivée du Coran et du Hadîth selon le système cognitif médiéval, recevra à son tour un nouveau statut dans la sphère des normes éthico-juridiques. Cette définition de la sharî'a renvoie à un programme précis de recherche et d'élucidation. On partira de l'idée que la Révélation comme Parole de Dieu ne nous est accessible qu'à travers des corpus de textes recueillis dans des conditions historiques dont la reconstitution exacte dépend de l'historien, non du théologien. Dans les trois traditions juive, chrétienne et musulmane, les corpus résultent d'un travail lent et aléatoire de collection, de sélection, de consignation et, finalement, de clôture définitive des recueils qui deviendront des Livres ou Ecritures saintes. Dans tous les cas, nous sommes ainsi renvoyés à des problèmes de lecture de textes qui représentent des fixations par écrit de discours initialement oraux. Pour le linguiste moderne, il y a là un ensemble de conditions théoriques d'accès au sens qui n'ont pas été perçues par les exégèses traditionnelles. Cela explique la nécessité, aujourd'hui, de reprendre à nouveaux frais, ce que je viens d'appeler l'étude des mécanismes de production du sens et de construction socioculturelle des croyances. Surgit alors la seconde question épineuse dans la redéfinition historique et théologique de la sharî'a: la théorie des Usûl al-fiqh - Sources-fondements de la Loi religieuse - articulée par Shâfi'î (m.820), reprise et élargie par différents auteurs jusqu'au 14e siècle, exige elle aussi une reprise critique tenant compte à la fois des résultats de l'enquête sur le statut cognitif de la Révélation, sur l'authenticité et l'analyse de contenu des corpus de Hadîth, sur la validité procédurale de l'ijmâ' (consensus) et du raisonnement par analogie (qiyâs). Les juristes ont

On a déjà indiqué comment toute pensée religieuse utilise dans ses constructions doctrinales une stratégie d'annulation de l'historicité. Dans le cas de la pensée islamique, l'une des plus riches illustrations de cette attitude constante est fournie par le débat sur la question du Coran créé. Introduit par les Mu'tazilites, ce débat a opposé les partisans d'un Coran créé dans sa forme matérielle, ce qui permet son insertion dans une certaine historicité et sa reprise aujourd'hui dans le cadre plus large de la modernité; les partisans du Coran incréé, coéternel à Dieu, supra historique et soustrait à tout questionnement sur le comment (théorie du bilâ kayf). On sait que c'est cette dernière position qui s'est imposée depuis l'intervention du calife Al-Qâdir au 5e/11e siècle. L'évolution des cadres sociaux de la connaissance dans les contextes islamiques depuis le 11e siècle n'a pas permis de réactiver un débat si prometteur; la tentative de Muhammad 'Abdu à la fin du 19e siècle a avorté avec la censure exercée même par son soi disant disciple Rachid Ridha.

La longue période dominée par le pouvoir ottoman (1453-1924) a été longtemps présentée comme décadente par rapport à l'âge d'or de la civilisation islamique. De nombreux travaux ont corrigé cette vision; mais ils n'accordent pas assez de place à l'émergence de deux fortes expressions également ahistoriques de l'islam; l'une officielle, fortement étatisée et cependant pauvre en productions intellectuelles novatrices; l'autre populaire, régionale très mêlée aux langues, cultures et croyances locales. Ces deux expressions sont importantes parce qu'elles ont contribué à la genèse historique des formes et des niveaux d'expression de l'islam actuel. C'est pourquoi elles doivent étudiées non par comparaison au passé brillant pour parler de décadence, mais du point de vue d'une sociologie de la réception, du rejet, de l'oubli des uvres classiques, avec les conséquences que cela entraîne pour la période contemporaine. La même enquête doit être étendue aux contextes asiatiques et africains.

Ce rapide parcours permet de fixer une stratégie d'intervention en vue d'une émancipation de la condition féminine en contextes islamiques:

1) Puisque le passage par le noyau dur de l'islam ahistorique a été rendu inévitable par les forces politiques et sociales, il importe de déplacer le débat de la sharî'a confondue avec les codes juridiques au statut cognitif du corpus coranique. Il ne s'agit pas de se disputer à perte de vue sur les exégèses reçues ou nouvelles des versets; cette opération est seconde par rapport à la redéfinition du concept de Révélation. Pour être plus facilement accepté ce travail doit englober les conceptions juive et chrétienne de la Révélation. Plutôt que de reprendre les définitions héritées dans chaque communauté depuis le Moyen Age, on partira des données fournies par les 5 niveaux d'expression du religieux tels qu'on vient de les

catégories; mais les hommes sont logés à la même enseigne dès qu'il s'agit de questions qui touchent à la profession de foi islamique, la 'aqîda orthodoxe telle qu'elle a été fixée notamment dans la ligne hanbalite et ash'arite pour les sunnites, ja'farite pour les shî'ite depuis le 4e/10e siècle (cf. La profession de foi d'Ibn Batta, édition et traduction H. Laoust, Damas 1967). Ces mécanismes de contrôle expliquent aussi l'ignorance également partagée par l'ensemble des catégories sociales - riches et pauvres, cultivées et populaires - au sujet de l'histoire de la pensée islamique: à l'exception d'une infime minorité, tous les « croyants » réfèrent à un noyau dur de croyances et de non croyances, d'obligations canoniques, de normes éthico-sociales agrémentées de commentaires apologétiques. C'est par référence à cet islam ahistorique, « incréé » comme le Coran lui-même, apparemment apolitique que les fidèles jugent de l'islamité d'une norme, d'une conduite, d'une solution, d'une opinion. Ainsi, se renforce une mémoire collective qui puise dans une tradition soumise à la pression historique de sélection, mais jamais encore à la critique moderne de sa genèse social-historique et de ses contenus.

5) Le niveau historique.

Je ne m'attarderai pas sur cet aspect parce que c'est le plus exploré surtout par l'érudition orientaliste. On connaît relativement bien les liens entre les grands changements historiques et l'évolution de ce qui est toujours appelé globalement l'islam. Autrement dit la contingence historique des doctrines et des croyances n'est pas toujours suffisamment soulignée pour montrer les fonctions de sacralisation (du califat par exemple, ou du temps ou de l'espace par l'apparition de nouvelles célébrations comme le Mawlid), de ritualisation, d'essentialisation, de substantialisation, de mystification de notions, de normes, d'institutions, de conduites, de visions qui sont vécues par les croyants comme des valeurs religieuses intangibles. L'écriture de l'histoire n'est pas assez purificatrice, désaliénante, démystifiante. Des sujets comme le sacré, la sainteté, la spiritualité sont rarement abordés dans une perpective historique à l'instar des travaux de Peter Brown sur la société et le sacré dans l'antiquité tardive. De telles recherches auraient aidé déjà à diminuer l'imbrication du profane et du religieux, du temporel et du spirituel dans les modes de perception du monde et de l'histoire forgés et imposés par des siècles de confusion et de projection systématique du religieux. (Pour plus de développements sur ce point, je renvoie à mon étude Transgresser, déplacer, dépasser, in L'œuvre de Cl. Cahen, Lectures critiques , Arabica 1996, 1).

du Coran). La foi elle-même dépend, pour ses expressions et ses manifestations concrètes, des cadres sociaux et des niveaux de culture où elle émerge, se consolide, se fige ou disparaît. Toutes ces observations prennent leur relief et révèlent leur portée pratique quand on examine le niveau politique.

4) Le niveau politique.

Ici, la littérature est pléthorique dans toutes les langues; mais elle traite surtout du fondamentalisme, de l'intégrisme, du radicalisme islamique, de l'islam politique en s'en tenant à la perspective de la courte durée, ou de l'histoire immédiate. Les problèmes de fond touchant à la théologie politique et à la philosophie politique sont traités séparément dans des ouvrages érudits consacrés à un auteur ou une période précise. Il y a à la fois une dispersion et un cloisonnement de l'information, une absence d'articulation entre les visions de la pensée classique et les positions militantes de la pensée contemporaine, une indifférence totale aux tâches urgentes que j'ai définies depuis 1984 pour une critique de la raison islamique. Des thèmes comme autorité et pouvoir, spirituel et temporel, religion et Etat, légitimité et légalité, Etat et société civile, individu, citoyen et personne, valeurs religieuses et valeurs démocratiques, etc., sont abordés dans des essais généralement descriptifs, narratifs, militants, apologétiques, avec un rare souci de cadrage théorique, de problématisation philosophique pour ouvrir de nouvelles perspectives à des évolutions très attendues. C'est ainsi qu'on n'a pas assez clairement montré que l'imbrication du religieux et du politique en contextes islamiques est dû moins à des exigences doctrinales contraignantes qu'à l'étatisation de la religion depuis l'arrivée des Omeyyades au pouvoir jusqu'à nos jours. Tous les Etats postcoloniaux se sont servis de la symbolique islamique avec des bonheurs divers pour combler leur déficit de légitimité; ils ont ainsi engendré les courants fondamentalistes qui se livrent à une surenchère mimétique sur le recours à l'islam « authentique » pour légitimer un pouvoir conquis généralement par la force ou des mises en scène électorales.

Les expressions actuelles de l'islam sont soumises à un double contrôle qui ne s'est jamais exercé avec la même rigueur et continuité dans les périodes antérieures à celle des Etats-Nations-Partis : au contrôle politique par le pouvoir en place, s'ajoute celui d'une opinion publique manipulée soit par le pouvoir, soit par l'opposition religieuse. Cela a engendré un nombre croissant de sujets et de débats refoulés dans le non dit, l'indicible, l'impensable et l'impensé . Tout le discours féminin entre dans ces 4

demeurent inaccessibles; et il est significatif que les institutions de recherche et les intellectuels ne se préoccupent pas de la traduction d'ouvrages aussi essentiels à une connaissance moderne de l'islam.

En ce qui concerne la période contemporaine, la ligne est difficile à tracer entre la description ethnographique de ruraux, nomades ou montagnards ou une enquête dite sociologique sur des milieux villageois récemment transplantés dans les grandes cités, ou l'émergence de nouvelles classes dans des sociétés effervescentes, soumises à des forces grandissantes de désintégration culturelle qui se traduit, notamment par une perte rapide de repères identitaires et l'expansion corrélative de conduites, d'imageries, de demandes populistes. A vrai dire, les bouleversements qui affectent toutes les sociétés où l'islam joue pour différentes catégories sociales, les rôles de refuge, de repère ou de tremplin depuis les années 1970 n'ont pas encore trouvé d'analystes capables d'adapter à des situations historiques et à des milieux sociaux spécifiques, des appareils conceptuels et des stratégies cognitives conçus dans et pour les sociétés inégalement travaillées par des fragments décontextualisés de la modernité.

C'est ainsi que les modes et les degrés de réception ou de rejet de la modernité dans les sociétés en question ne sont pas encore constitués en objets d'étude prioritaire. Cela permettrait, en effet, de s'interroger sur les types et les niveaux de modernité offerts; sur les canaux et l'efficacité de sa transmission; sur les différences de style et de cheminement des modernités d'expression anglaise, hollandaise, belge, allemande, française, américaine; sur le rôle des missionnaires catholiques et protestants dans la transmission non pas d'une modernité libératrice, mais de tensions non apaisées, de conflits non résolus entre religion et modernité, Eglise et Etat. On peut continuer cette énumération de problèmes non perçus, ou traités incidemment, sinon polémiquement dans le contexte des luttes anticoloniales. L'enquête suggérée ici englobe dans le même mouvement de l'analyse une anthropologie critique de la modernité dans ses lieux d'émergence, de transformation et d'action (les sociétés occidentales) et une sociologie également critique de la réception ou du rejet des types et des niveaux déjà énumérés. On pourrait alors en vis-à-vis identifier les transformations des expressions de « l'islam » dans les divers contextes où il est explicitement invoqué comme référence obligée dans la vie politique, économique, sociale et culturelle. La théorie sociologique d'une construction sociale - historique de la croyance recevrait une solide confirmation face au postulat théologique, toujours en vigueur, d'une distribution de la foi au gré du bon vouloir de Dieu (théorie du badâ' issue

Alger lors de la visite du Général De Gaulle pendant la guerre de libération: des femmes qui ne portaient pas habituellement le voile, sont sorties voilées pour manifester devant le représentant de la France la volonté d'indépendance du peuple algérienne en soulignant en même temps, une identité islamique que ce peuple, à ce moment précis, ne réclamait pas unanimement. La même démarche a été répétée en France même par de jeunes lycéennes; ici deux systèmes sémiologiques se sont heurtés de front au sujet du signe vestimentaire : la laïcité, valeur sacrée et sacralisante de la République instaurée par la mise à mort sacrificielle du roi Louis XVI, ne peut lire dans le « foulard » qu'une affirmation religieuse de portée blasphématoire dans l'espace de l'école républicaine; les jeunes lycéennes ont été conditionnées par une « éducation » islamiste qui a transformé des signes affectés de valeur religieuse par la tradition (voile, barbe, moustache, turban, etc.) en signaux à visée politique. Les protagonistes du conflit affirment une valeur religieuse elle-même fort discutable dès les origines du voile, là où l'analyse sémiologique dévoile la mobilité et la plurivocité des symboles, signes et signaux toujours livrés à la manipulation des acteurs sociaux.

On voit à quel point le concept de religion demeure sous analysé même dans une société comme la France qui se flatte d'avoir réussi sa sortie historique hors de toute forme de religiosité. On ne remonte pas en amont du religieux pour définir, comme on vient de le faire, les outils conceptuels, les valeurs, les procédures cognitives, les attitudes mentales qui entrent dans la production et la composition du religieux. Celui-ci est bien une construction sociale toujours recommencée, réappropriée par des forces changeantes et des groupes ethnoculturels dont les sources d'inspiration et les objectifs divergent. Cela apparaîtra plus clairement dans les niveaux d'expression qui nous restent à examiner.

3) Le niveau sociologique.

Ce niveau a retenu l'attention des chercheurs plus que les deux précédents; on ne peut dire, cependant, que l'usage du terme islam a bénéficié des clarifications apportées par des présentations sociologiques qui restent discutables et insuffisantes. Pour la période classique, un exemple de la fécondité de l'approche sociologique des ex -pressions de l'islam vient d'être donnée dans l'opus magnum de J. Van Ess : Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra, vol.1-6, Berlin 1991-1995. Malheureusement, de tels travaux qui pourraient modifier la perception par les musulmans des origines concrètes de leur religion,

profusion de signes empruntés à tous les systèmes sémiologiques: au-delà du langage, médiateur universel, il y a le langage du corps, la danse, la musique, l'habillement, la nourriture, la cuisine, l'architecture, l'urbanisme, l'ordre social, l'ordre économique, l'ordre politique, l'ordre juridique, l'environnement naturel, les liens avec le microcosme et le macrocosme. L'étude du langage comme système de signes a permis de généraliser la théorie critique du signe à l'ensemble des systèmes sémiologiques. Or les religions n'ont pas encore intégré dans leurs constructions théologiques toutes les conséquences de l'analyse sémiotique et sémiologique pour une révision philosophique de ce qu'elles continuent de nommer le sens et la vérité. L'objectif de cette révision est de problématiser la question du sens : faut-il continuer à accepter un sens transcendant donné par Dieu dans une révélation et que la raison reçoit avec humilité en déployant toutes ses ressources non pour le discuter, en vérifier la validité, mais pour le faire fructifier en une éthique, une politique, un droit, une spiritualité ? Ou doit-on, au contraire, suivre la voie de la voie de la raison moderne qui a conquis son autonomie par rapport à la raison religieuse et qui proclame que le sens résulte toujours d'une articulation linguistique et d'une construction sociale; c'est pourquoi le sens ultime n'est jamais donné; aussi loin qu'on remonte pour désigner un Signifié dernier, on retrouve des genèses et des constructions dont des fragments, ou des « gravats » , selon une riche métaphore filée de Cl. Lévi Strauss (« le mythe est un palais idéologique construit avec les gravats d'un discours social ancien »; cf. une illustration de cette définition dans ma Lecture de la sourate 18 in Lectures du Coran, op.cit.).

On voit que la confrontation est cruciale: de l'option choisie - pour le sens-Vérité donné ou le sens généré et construit sous les pressions de l'action sociale-historique - résulteront une philosophie, un modèle d'action historique, une culture, une civilisation, donc une configuration psychologique et psychique différente de la personne-individu. Concrétisons ces enjeux par l'exemple du « foulard islamique » qui a secoué à deux reprises l'Etat, la société, le peuple et jusqu'à la conscience historique français. En outre, cet exemple nous ramène plus directement à notre sujet : l'émancipation de la femme en contextes islamiques.

Le foulard et plus généralement le voile imposé à la femme dans certaines cultures, est un signe qui renvoie à la sémiologie du vêtement. Quand la religion s'empare du signe, elle y ajoute une valeur sacrée sans supprimer, cependant, la possibilité pour les usagers de le décontextualiser pour lui assigner des fonctions propres au signal. C'est ce qui est arrivé à

l'il intérieur du cur ou de l'âme - l'ensemble du monde physique et des faits de l'existence concrète en supports métaphoriques et symboliques (les âyât du Coran par exemple) de l'expérience humaine du divin. La connaissance savoureuse et contemplative ainsi élaborée ne s'oppose pas nécessairement à celle construite par la raison logocentriste; elle en diffère par les voies et outils de sa genèse, par les finalités de ses contenus, par la configuration psychologique qu'elle confère à la personnalité de ses producteurs et de ses usagers. Historiquement, cependant, il y a toujours eu un conflit aigu entre le réalisme ontologique revendiqué par la raison littéraliste, logocentriste, historiciste pour tout discours religieux et le symbolisme hyperbolique, intérioriste, initiatique, gnostique d'une imagination confondue avec l'imaginaire fantasmatique. Ce conflit est bien connu dans la pensée islamique sous l'opposition zâhir/bâtin; il a généré des clivages doctrinaux perpétués jusqu'à nos jours; ici encore, du point de vue qui nous occupe - l'émancipation de la condition féminine - il faut retenir une donnée capitale propre aux religions qui n'ont pas encore affronté les épreuves de la critique moderne de la connaissance: depuis que la philosophie et l'histoire - problème à la manière d'Ibn Khaldûn ont été expulsées du champ intellectuel de la pensée islamique, les effets de vérité engendrés par la raison littéraliste et l'imaginaire fantasmatique se sont additionnés pour produire des contextes socioculturels qualifiés globalement d'islamiques, alors qu'il s'agit de formations idéologiques obscurantistes que les sciences sociales, prisonnières de catégorisations rationalistes a priori, n'ont pas su encore déconstruire. Il s'agit de montrer, en particulier, comment la catégorie du merveilleux pervertie en source de représentations fantasmatiques et la raison littéraliste mise au service des manipulations arbitraires des âyât totalement arrachées au discours originaire de structure mythique, ont conduit à la généralisation du désordre sémantique actuel, lui-même érigé en fondement « religieux » de toutes les violences meurtrières. Dans de tels contextes où les violences structurelles mises en place dans les mentalités par des siècles de reproduction rituelle de traditions sacralisantes soustraites à toute critique, éclatent en violences physiques dévastatrices, les femmes, déjà sujettes dans toutes les cultures à toutes les formes de domination, découvrent, une fois de plus, à quel point elles sont demeurées, au sein d'une modernité rêvée, « l»es esclaves des esclaves .

2) Le niveau sémiologique .

Si les religions ont joué un rôle si déterminant dans l'évolution et le fonctionnement de toutes les cultures, c'est parce qu'elles utilisent une

musulmans de se tourner vers Jérusalem pour prier, le Coran rétablit la Ka'ba dans sa fonction rituelle ancienne de lieu de culte (2, 136/142); de même, l'institution du vendredi comme jour de prière collective pour les musulmans s'inscrit dans la rivalité mimétique avec les juifs et les chrétiens qui s'étaient déjà différenciés par le choix du samedi et du dimanche. La ritualisation poussée des moments essentiels de l'existence (naissance, circoncision, mariage, mort) accentue l'emprise des codes juridico-religieux et des systèmes de croyances et de non croyances qui soudent les membres de la communauté religieuse. Si j'insiste sur ces données décisives dans la formation des mentalités et la mise en place de réflexes individuels et collectifs, c'est parce qu'on les minimise, on les oublie ou met entre parenthèses dans les discours de revendication de la libération des femmes. On ne perdra pas de vue que les femmes précisément ont intériorisé et perpétué dans leurs cultures propres - une mémoire féminine différenciée de celle des hommes - des rituels, des croyances qui demeurent en tension avec ceux de l'islam « orthodoxe » parce qu'ils sont antérieurs à lui. C'est pourquoi il est nécessaire de revenir à la base anthropologique des religions pour comprendre que les rites et les croyances instaurées par elles ne sont que des modalités écologiques, sémiologiques, historiques de moyens d'expression et de réalisation communs à la condition humaine.

1-4) Le merveilleux est une autre dimension essentielle, fondatrice de toute expression et réalisation religieuses de l'existence humaine. J'en ai longuement traité pour ce qui concerne le Coran (cf. mes Lectures du Coran, 2e éd. Tunis 1991). Le merveilleux dont il s'agit est évidemment un outil de la création littéraire en général; il est lié à l'imagination créatrice et nourrit l'imaginaire poétique qui est également à l'uvre dans le discours religieux. Le merveilleux instrumentalisé dans le discours religieux ne se confond ni avec l'émerveillement ('ajab) ou « perplexité qui s'empare de l'homme par suite de son incapacité à connaître la cause de telle chose ou la façon d'agir sur elle ou dont la chose agit sur lui », ni avec l'étrange (*gharîb*), ou « tout phénomène merveilleux qui arrive rarement et s'écarte des habitudes connues et des spectacles courants » (les définitions sont de Qazwînî, mort en 682/1283 dans son *'Ajâ'ib al-makhlûqât*). On voit que l'étrange et l'émerveillement sont conceptualisés par la raison analytique, déductive, argumentative, logocentriste; la catégorie du merveilleux visée ici détermine ce que G. Durand a appelé « les structures anthropologiques de l'imaginaire » et tout ce « Monde imaginal » qu'Henry Corbin a décrit chez Ibn 'Arabî et les Spirituels shî'ite. Le merveilleux est inséparable du récit mythique qui transfigure - confère au réel extérieur des figures visibles par

complexes, vient se réactiver et se réhabiliter un religieux ambigu, aux faces multiples, aux fonctions imprécises allant de la violence négatrice de l'humain au soulagement des exclus, privés de toutes les formes de l'espérance. Peut-on parler encore de fait religieux et de religions au sens des théologies classiques alors que, sous nos yeux, religions et théologies se désintègrent, se recomposent, négocient des compromis avec les pouvoirs séculiers ?

Pour avancer dans la compréhension des problèmes et des données qu'on vient d'exposer, on s'arrêtera à 5 niveaux d'expression et d'élaboration du fait religieux en général, en insistant sur les notions en amont parce qu'elles conditionnent l'émergence, l'articulation et le fonctionnement de toutes les religions particulières: le niveau anthropologique; le niveau sémiologique; le niveau sociologique; le niveau politique; le niveau historique. Caractérisons brièvement chacun de ces niveaux:

1) Le niveau anthropologique .

Toutes les religions – y compris les grandes idéologies contemporaines appelées religions séculières – utilisent pour leurs expressions diverses et changeantes les outils anthropologiques suivants:

1-1) le récit mythique pour la mise en scène dramatique des Origines fondatrices d'un sens nouveau devant régler, éclairer, légitimer un Destin terrestre ouvert sur un Destin eschatologique nouveau; des Figures Symboliques Idéales (les prophètes, puis les saints dans le cas des religions monothéistes) incarnent dans leurs biographies spirituelles et leurs discours paradigmatiques et paraboliques les valeurs et les conduites offertes à la contemplation et à l'imitation pieuse des fidèles;

1-2) le sacré qui assigne une valeur éminente, irréductible, insondable à l'espace-temps de tout accomplissement religieux en situant toutes les pensées et toutes les conduites entre le pôle du sacrilège qui détruit le sacré et celui du sacrifice qui l'exalte et apaise les forces qui y sont attachées;

1-3) le rite qui fixe les gestes et les attitudes et les formules par lesquels les croyances et les non croyances s'incorporent, pénètrent dans le corps pour devenir des habitus échappant au contrôle rationnel et à toute révision éventuelle. En imposant une répétition stricte, individuelle et/ou collective, en des temps et des espaces sacralisés, le rite façonne l'ensemble de la condition humaine et différencie les communautés en liant la vérité des croyances à des gestes, des formules, des lieux, des objets physiques spécifiques à chaque religion. C'est ainsi qu'a près avoir ordonné aux

tient guère compte de ces données historiques tant il reste prisonnier des préoccupations normatives et militantes; pas plus qu'il n'intègre l'idée également historique, que toutes les constructions doctrinales et éthico-juridiques remontant à ce qu'on nomme l'âge d'or de la pensée islamique, sont enfermées dans l'espace cognitif médiéval et ne peuvent, de ce fait, être réactivées qu'après une confrontation rigoureuse avec les acquits incontournables de la modernité intellectuelle auxquels s'ajoutent désormais les défis bien plus redoutables de la mondialisation. Ces remarques apparaîtront triviales à tout historien habitué à réfléchir dans le cadre de la connaissance historique critique; mais on sait que celle-ci demeure pratiquement absente, mal transmise, ou intellectuellement inopérante même dans les sociétés fortement travaillées par la rationalité moderne. C'est dans ces sociétés produites par la croyance en un progrès indéfini de la science et des pouvoirs qu'elle procure qu'on commence à reconnaître la nécessité de mieux confronter la raison aux forces telles que l'irrationnel, le merveilleux, le fantastique, l'inconscient, l'inconnaissable, l'insondable ... qu'elle a cru avoir maîtrisé ou pouvoir dédaigner. En même temps qu'elle construit une nouvelle citadelle imprenable grâce à de nombreuses découvertes et des succès technologiques de plus en plus spectaculaires, la raison nouvelle travaille, il est vrai, à sa propre hygiène pour ne pas s'enfermer dans d'autres certitudes fragiles et illusoires[1]. Elle ressasse que partout, le fonctionnement de l'imaginaire social reste conditionné par des forces obscurantistes, des croyances fantasmatiques, des cohérences aventureuses toujours renaissantes, mal contrôlées, peu ou pas élucidées ; l'engouement pour les religions asiatiques, le succès des sectes et des mouvements communautaristes, les dérives idéologiques des revendications nationalistes et identitaires à l'échelle mondiale sont autant de signes de faiblesse, d'inadéquation, voire de démission d'une raison à la fois conquérante, sceptique, relativiste et indifférente aux guerres civiles, au désordre sémantique, aux crises multiples qu'elles impose à toutes les sociétés non occidentales. En tout cela, elle va plus loin encore que la raison des Lumières qui avait relégué les mythologies, les superstitions, les magies, les archaïsmes, les sous-développements matériels et mentaux chez les peuples primitifs, les sociétés traditionnelles, y compris celles qui ont bénéficié des héritages méditerranéens au temps de l'islam classique. Dans les vides et les angoisses générés par le travail simultané de ces forces

(1) Voir *L'irrationnel. Menace ou Nécessité ?* Textes réunis et présentés par Thomas Ferenczi, Seuil 2000.

la Tradition prophétique et aux codes normatifs du droit dit musulman, ou encore sharî'a. Les confusions ainsi répandues ont connu une extension psychosociologique sans précédent avec la conjugaison de deux facteurs déterminants depuis les années 1950-60: la croissance démographique a considérablement élargi les cadres sociaux soumis à l'endoctrinement de mouvements nationalistes, puis « religieux » en quête « d'identités »; les Etats-Nations issus des luttes de libération nationale ont introduit dans le système éducatif, c'est-à-dire l'école officielle, un enseignement de l'islam non seulement soustrait à tout examen historique critique, mais coupé des ressources intellectuelles de la pensée islamique classique dans sa période pluraliste (661-1198 = de l'avènement de l'Empire à la mort d'Ibn Rushd). Le fameux slogan qui énonce péremptoirement que « l'islam est toujours également valable en tout temps et en tout lieu » (*sâlih fî kulli zamân wa kulli makân*), souligne clairement l'annulation de toute historicité de la compréhension, l'interprétation, l'application de ce qui est globalement nommé Islam avec un I majuscule dans ce cas. Selon cette conception, l'islam comme système de croyances et de non croyances - celles-ci étant aussi décisives que celles-la dans la définition de la foi orthodoxe - est déjà entièrement énoncé dans le Coran; les disciplines nommées *Usûl al-dîn* et Usûl al-fiqh sont venues renforcer l'annulation d'une historicité qui pourtant était reconnue, au moins comme développement chronologique linéaire, dans la littérature historiographique, la recherche des circonstances de la révélation (*asbâb al-nuzûl*) et la critique du Hadîth . Le Coran lui-même a introduit sans la nommer l'idée riche d'historicité de la norme religieuse en parlant d'abrogation de versets par des « versets meilleurs » (al-nâsikh wal-mansûkh). Cette remarque est importante pour réfuter, aujourd'hui, le dogme de l'intangibilité des normes juridiques définies par des juristes en des temps et des contextes socioculturels sans rapports avec les nôtres aujourd'hui.

La construction psycholinguistique de la croyance et son rôle dans l'organisation et les conduites du sujet humain dépendent largement de la fécondité du champ intellectuel où se pense et s'exprime la vie religieuse. Dans le cas de « l'islam », nous savons que le champ intellectuel n'a cessé de s'appauvrir du 13^{e} au 19^{e} siècle ; le travail de réactivation de la pensée classique à l'aide de fragments d'une modernité toujours suspectée pendant « l'âge libéral » ou Nahdha (1830-1940), s'est avéré éphémère et superficiel quand les mouvements nationalistes de libération ont pris le contrôle du champ politique, social et culturel. Le discours islamique – pas seulement islamiste – actuel, toujours indifférent à l'histoire critique de la pensée, ne

pas de ceux qui disent qu'un nombre grandissant de femmes sont en train d'atteindre ce statut ; il faut donner du temps au temps pour franchir les étapes de l'émancipation sans bouleversements traumatisants pour des sociétés déjà fragilisées par des changements trop rapides et mal ajustés. Je dis au contraire qu'un temps précieux a été perdu depuis les libérations politiques des années 1950-60 ; nous savons que dans bien des pays, des politiques volontaristes d'Etats-Nations-Partis uniques ont imposé des régressions juridiques là où les mentalités et les cultures autorisaient des avancées décisives de la condition féminine. Je ne nommerai pas ces régimes pour éviter des polémiques stériles ; mais je continue à défendre une position peu répandue, mal reçus surtout par les militants nationalistes qui, dans les années de la construction nationale euphorique – au lendemain des indépendances et avec l'aide de la propagande soviétique – soutenaient avec superbe que les anciennes colonies pouvaient brûler les étapes parcourues avec lenteur par les nations européennes « bourgeoises » des 18^{e}-20^{e} siècles ! Les grandes avancées qualitatives de l'histoire ont été acquises grâce à un lent travail de soi sur soi des sociétés comme le prouvent l'enseignement et l'action des prophètes aussi bien que les révolutions intellectuelles et scientifiques qui ont rendu possibles et accompagné les conquêtes économiques, sociales, politiques et juridiques de l'Europe à partir des 16^{e}-17^{e} siècles. Historiquement, l'évolution des sociétés à référence islamique depuis 1945 apporte une autre preuve a contrario de la nécessité pour toute révolution féconde d'allier les mutations intellectuelles et les changements politiques, sociaux et économiques: ni la révolution laïciste kémaliste, ni la révolution socialiste arabe du Nassérisme et du Ba'thisme, ni la révolution dite islamique en Iran et ailleurs n'ont apporté les progrès annoncés et espérés parce qu'aucune n'a pu s'appuyer sur des cadres sociaux de la connaissance capables d'intégrer les acquits positifs de la modernité au point de contrebalancer le poids dominant des institutions et des codes culturels traditionnels. L'absence de ces cadres se fait d'autant plus sentir que les « révolutions » successives qu'on vient de mentionner ont précipité la fuite des cerveaux vers les sociétés dont on croyait pouvoir se libérer.

APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE ET HISTORIQUE DE LA CONDITION FÉMININE

Dans l'usage courant, tant chez les musulmans que tous ceux qui maintiennent les croyances à l'abri de toute analyse critique et explicative, le terme islam réfère indistinctement aux enseignements coraniques, à ceux de

mythologique et sacralisant de la vérité religieuse. Mais il faut bien commencer à rendre possible le passage de ce régime à celui de l'articulation critique de toute forme et de tout type de vérité. Parce que je m'obstine à faire ce travail depuis près de 40 ans, j'en suis venu à mesurer combien les forces de régression intellectuelle en contextes islamiques sont politiquement bien plus efficaces que tous les essais d'élucidation et de dépassement de ce que j'appelle l'ignorance institutionnalisée. Celle-ci handicape, aliène de la même façon les hommes et les femmes qui ont franchi la ligne de partage entre la culture orale de plus en plus dégradée en culture populiste et la culture savante, écrite trop souvent engluée dans les errements idéologiques et les récitations rituelles du discours d'autofondation entrecoupé de rappels des victimisations infligées par l'Occident.

Je maintiens que les voies de la recherche en sciences sociales doivent garder la priorité pour éclairer et renforcer les luttes des femmes pour leur libération qui sera la vraie libération des sociétés globales. Tant que cette recherche restera superficielle, fragmentaire, sans programmes ambitieux conduits par des équipes compétentes, le système éducatif continuera à favoriser l'expansion d'une représentation fausse, dangereuse du passé, du présent et du futur des sociétés. On sait à quel point la religiosité est instrumentalisée pour renforcer des systèmes de domination à tous les niveaux de l'existence sociale. C'est pourquoi ce thème est prioritaire dans tout projet de libération afin d'arracher la religion au monopole des militants et des clercs opportunistes. Dans de tels programmes, les femmes doivent et peuvent jouer un rôle décisif, car elles portent en elles des motivations de dominées face aux dominants et à tant de situations de domination en contextes islamiques, surtout depuis l'irruption des idéologies politico-religieuses avec leurs visions confusionnistes de l'action historique libératrice. C'est là que s'affirmera de façon éclatante la participation des femmes à la construction et à la pratique d'une culture de la démocratie comme à l'introduction d'un système moderne de production et d'échange dans les contextes où continuent de s'imposer des références obligées à un « islam » de moins en moins pensé.

Cependant, avant d'entamer ce parcours, je dois encore répondre à une objection courante. Les femmes en contextes islamiques sont légitimement impatientes d'accéder au statut de personne libre et autonome, de citoyenne active et responsable ; elles ne peuvent attendre une libération incertaine des mentalités par les cheminements complexes et lents de l'érudition, de la connaissance scientifique, de la diffusion d'une éducation humaniste comme fondement nécessaire de toute culture démocratique. Je ne suis

idéologiques, de points d'ancrage du pouvoir mis au service de la traditionalisation des existences collectives sous le voile trompeur de la quête identitaire, des nécessités de la construction nationale et surtout des luttes de libération sans cesse adaptées aux formes changeantes de la domination et de l'exploitation par l'Occident. Les femmes, les enfants, les jeunes des classes marginalisées ou exclues continuent de payer le prix humain le plus intolérable dans le grand jeu en devenir du monde, singulièrement depuis qu'on a proclamé « la fin d'une (certaine) histoire ».

Cela veut dire qu'on ne peut convoquer une fois de plus « l'islam » pour vérifier s'il a favorisé ou compromis dès ses débuts avec les énonciations coraniques, l'émancipation des femmes. C'est là un moyen toujours efficace de maintenir la fiction d'une religion qui aurait anticipé les découvertes et les avancées de la modernité en la matière ; on voile du même coup les opérations de traditionalisation qui retardent l'entrée dans une histoire effectivement libératrice. On ne peut reprocher à certaines femmes militantes de céder elles-mêmes à la tentation apologétique tant que, privées d'une culture historienne critique, elles ignorent que pour les religions, comme pour les révolutions séculières contemporaines, tout commence en mystique et finit en confiscations idéologiques antihumanistes. La distinction courante entre la religion « authentique » pure et vraie du Moment inaugurateur et sa désintégration inexorable à mesure qu'on s'éloigne de celui-ci, fait partie soit de la construction mythique de soi dans toutes les sociétés, soit des stratégies conscientes de dissimulation et de transfiguration du réel vécu par des acteurs sociaux qui visent des intérêts variés. Sans doute doit-on reconnaître des niveaux changeants d'intensité et de fécondité dans la créativité symbolique des hommes dans l'histoire ; les prophètes, les poètes, les penseurs, les saints, les héros civilisateurs sont légions pour illustrer cette dimension de l'existence humaine ; mais le jeu des acteurs qui s'emparent des signes et des symboles mis à la disposition de tous, vient toujours modifier dans un sens positif ou négatif des messages, des doctrines, des visions du monde qui parviennent à s'inscrire durablement dans l'histoire.

En considérant les différents contextes sociaux, politiques, culturels, historiques où l'islam est présent comme facteur parmi d'autres, mais jamais exclusif de production de l'histoire, on est obligé d'élargir l'analyse aux données anthropologiques, sociologiques, linguistiques, sémiotiques qui sont en amont et non en aval du fait religieux. Il est vrai que ce travail de dévoilement des réalités travesties par les discours anciens ne peut avoir d'effets immédiats dans les sociétés qui vivent encore sous le régime

manipulations du sacré religieux et des lois réputées divines qui y puisent leur légitimité et leur inviolabilité pour perpétuer jusqu'à nos jours la domination des hommes sur les femmes, n'a commencé à s'écrire que depuis peu, principalement en Europe. On a pu alors constater la difficulté qu'il y a à inscrire la parole et l'écriture sur un tel sujet dans le cadre d'une définition philosophique et juridique de la personne humaine radicalement libérée de toutes représentations, les croyances, les normes juridiques et morales, les fantasmes sexistes hérités des cultures et des systèmes traditionnels de « valeurs ». Michelle Perrot a apporté une contribution décisive à cette tâche conçue et réalisée selon les exigences du métier d'historien ; un de ses livres porte le titre significatif Les Femmes et les silences de l'histoire. Car les historiographies traditionnelles n'ont jamais considéré la condition féminine comme un objet d'histoire critique qui permet d'éclairer le fonctionnement de l'esprit humain et les aliénations que l'homme impose à sa propre condition d'animal biologique, politique, économique et langagier. Longtemps, la femme comme l'enfant n'ont reçu dans les historiographies que des mentions incidentes, marginales, romanesques, ornementales, métaphoriques ; ce ne sont pas des acteurs à part entière de l'histoire que produisent les hommes adultes, libres, doués de raison, de jugement, de pouvoirs divers. Le cas des Français postrévolutionnaires est à cet égard intriguant ; les républiques successives ont attendu 1945 pour accorder aux femmes le droit de vote ; cette attitude explique une autre contradiction entre l'accès à une pensée des droits de l'homme et du citoyen et les régimes coloniaux qui ont partout séparé les « indigènes » des citoyens français dans des espaces politiques gérés par des gouvernements républicains.

A l'orée du 21e siècle, il n'est plus possible de parler de la condition féminine dans les contextes islamiques en continuant à brandir l'autorité transcendante, inviolable, sacrée et sacralisante de la Parole de Dieu et des traditions prophétiques dûment respectées et incluses par les juristes dans leurs qualifications légales (ahkâm) devenues elles-mêmes intangibles. On en est toujours là pourtant ; les codes du statut personnel ont confirmé partout le statut « divin » de la législation sur la condition féminine ; des régimes en déficit de légitimité juridique et politique puisent dans cette fiction historiquement et théologiquement insoutenable, des survies durables. Les institutions politiques, la magistrature, l'enseignement public, les hiérarchies sociales, les rapports de production et d'échange, le contrôle de la créativité culturelle et de la vie intellectuelle, le traitement démagogique de la question linguistique sont autant d'outils, de leviers

1950-60, le traitement idéologique de la condition féminine n'a cessé d'aggraver les lourds héritages des systèmes d'inégalités fondés sur les structures anthropologiques de la parenté, de la division du travail, des hiérarchies sociales, de la circulation des biens et des personnes, le tout légitimé, sacralisé, institutionnalisé, intériorisé tant par les hommes que par les femmes grâce aux systèmes religieux de croyances et de non croyances.

C'est pour libérer la réflexion, les analyses scientifiques et les interprétations des généralisations trompeuses qu'autorise le mot-sac « Islam », que j'insiste sur l'importance du concept plus opératoire de contextes islamiques. Il y a contexte islamique partout où se trouvent réunies les 4 données suivantes :

Des formes et des contenus de la croyance qui commandent la formation d'un sujet humain musulman (cf. mon étude sur Le croire et la formation du sujet en contextes islamiques, in Al-fikr al-usûlî wal-stihalat al-Ta'sîl, Beyrouth 1999) ;

1) Un code moral lié au système de croyances et de non croyances où se mêlent plusieurs héritages selon les groupes sociaux et les niveaux de culture ;

2) Un code juridique lié aux grands corpus classiques de fiqh et plus ou moins accueillant aux coutumes locales (al-'amal al-fâsî, par exemple, ou les codes berbères en vigueur jusqu'à l'émergence des Etats-Nations post-coloniaux) ;

3) Des rapports changeants selon les régimes politiques en vigueur entre Etat, religion et société. Dans tous les cas de figure, on peut retenir deux données à communes à l'évolution de ces rapports depuis l'avènement des Omeyyades en 661 : 1) L'islam comme religion de l'Etat est partout et toujours étatisé ; cela veut dire que la liberté théologique d'examen des Textes sacrés reconnue à chaque croyant qui remplit les conditions intellectuelles et scientifiques requises dans tout acte d'ijtihâd, est sous le contrôle direct ou indirect (corps officiel de 'Ulamâ' et magistrats) de l'Etat. 2) Cette étatisation est devenue plus visible, plus systématique, plus policière avec l'avènement récent des Etats-Nations. Cela explique la confiscation actuelle de la sphère spirituelle théologiquement autonome, par le pouvoir étatique qui, en termes de droit moderne, ne jouit nulle part d'une légitimité démocratique.

On voit tout de suite les conséquences multiples – notamment pour la condition féminine – qui découlent de ce passage du mot-sac « Islam » au concept de contextes islamiques. L'histoire critique, déconstructive des

islam de combat idéologique ; pour les femmes, elles aggravent ainsi leur condition de lutte à l'intérieur d'une clôture dogmatico-idéologique où s'enferment volontairement et indistinctement tous les acteurs. Suspicion du discours identitariste, du droit à la différence pour préparer la sortie définitive des formes obsolètes et aliénantes de la « religion ».

Mes auditeurs et mes lecteurs m'ont souvent reproché de n'avoir jamais abordé de front et de façon exhausti- ve les problèmes nombreux et toujours récurrents posés par l'émancipation des femmes en contextes islamiques. Il est vrai que j'ai toujours évoqué cette question incidemment, à l'intérieur d'autres analyses. Cela ne veut pas dire que je minimise la portée multiple et l'actualité brûlante d'un tel sujet; je dois rappeler ici un souvenir personnel lointain et très significatif de l'intérêt que j'ai conçu, dès mes années d'étudiant à la Faculté des Lettres d'Alger, pour le rôle de la femme en milieu maghrébin: en 1951 j'ai donné, en effet, une conférence dans mon village natal à Taourirt-Mimoun (Grande Kabylie) sur le statut coutumier et la place de la femme dans la société kabyle. L'initiative et les propos que j'ai tenus avaient suscité des commentaires, des réactions et des suites dont j'ai dégagé la portée anthropologique dans un texte autobiographique que je crois utile de reproduire en appendice à cet exposé. Les lecteurs et surtout les lectrices vivant en milieu islamique pourront juger de la pertinence des faits rapportés pour une approche anthropologique et non plus étroitement « islamique » de la condition féminine. Depuis cette expérience vécue dans une société archaïque, préislamique et, a fortiori, prémoderne, j'ai toujours rêvé de ce que serait une histoire des sociétés humaines où les femmes contribueraient au moins à égalité, à la gestion effective du destin des êtres vivants et de la planète. On ne peut tirer argument des échecs parfois retentissants de certaines femmes pour soutenir qu'il n'y aurait pas de différence qualitative radicale ; seule une expérience historique concrète, complète, non biaisée serait concluante.

On notera que je parle de contextes islamiques au pluriel et non pas directement d'islam ou de Coran. Il existe, en effet, une abondante littérature qui, depuis 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd dans les années 1930, s'en tient à une présentation plutôt apologétique, hors de toute histoire et de toute sociologie, du statut de la femme dans le Coran, la tradition prophétique et même dans le fiqh. Les écrivains, les intellectuels ont ainsi trop souvent apporté la caution de leur art et de leur autorité scientifique au travail séculaire d'intériorisation des normes et des statuts religieux unilatéralement et arbitrairement imposés aux femmes dans toutes les sociétés. Avec l'émergence des Etats-Nations-Partis uniques dans les années

code existential pour la condition humaine elle-même ; ou la voie de la surenchère idéologique sur l'instrumentalisation du Modèle islamique par l'Etat (étatisation) et une opposition privés l'un et l'autre de toute référence à une redéfinition moderne du statut cognitif des discours religieux fondateurs. Les acteurs politiques « responsables » et la grande majorité des acteurs de la société civile partagent à cet égard les mêmes ignorances, les mêmes indifférences, les mêmes vides culturels, les mêmes impossibilités de respecter les conditions intellectuelles de toute pensée critique. C'est ce que j'appelle l'impensable et l'impensé dans la pensée contemporaine en contextes islamiques.

[On ne peut tout attendre de l'Etat qui cherche lui-même à s'appuyer sur une société civile capable d'initiatives positives dans la formulation des problèmes de société et le traitement des urgences.

travail des instituteurs, médecins, juges, fonctionnaires de la III République et avec la loi de 1901 sur la liberté d'association ; le travail de sensibilisation à la condition féminine ne doit pas rester enfermé dans les classes urbaines, voire les milieux dits cultivés, délaissant à la fois le travail de la recherche et de la critique fondamentale en amont, et celui de la diffusion pédagogique dans les masses abandonnées aux sermonneurs religieux, aux saints marabouts locaux, à une culture populaire évoquée avec dédain par les certains intellectuels (magie, superstitions, rêves de femmes, coutumes, contes, etc.)

P. Joxe ouvre le Coran dans son bureau au sujet du voile et éluder la déconstruction du Mushaf.

Citer les dispositions de la Sharî'a, la Déclaration islamique des DH et éluder les Usûl + la critique de la Raison juridique. Apologétique contre l'Occident corrompu, immoral et matérialiste.

Inversement, militer dans les rangs MLF (Gay Pride, chiennes de garde) avec l'idéologie des Droits de l'Homme et du Citoyen sans la culture philosophique qui a éclairé les luttes pour leur conquête progressive et accompagné leur articulation juridique et la mise en place d'institutions appropriées (pouvoirs législatifs, exécutif et judiciaire) ; sans non plus la culture civique partagée par tous même les classes exclues, exploitées, asservies, maintenues même par le droit en dehors d'une culture d'émancipation fondée sur une philosophie nouvelle de la personne humaine par delà les limitations identitaristes, nationalistes, communautaristes.

L'islam est mon identité, ma philosophie, mon instance ultime de vérité, mon tremplin pour repousser l'Occident ; on intériorise ainsi un

Campagnes d'explication aux hommes et femmes réunis sur les argumentations spécieuses et les aides sociales par les islamistes : les femmes ne doivent pas disputer le travail à l'extérieur ; division public/privé. Education des enfants ;

Travail des enfants ; les fillettes pour le ménage ; Mizwâj, Mitlâq ; la Mut'a sans les effets juridiques ;

La scolarisation : quels contenus, quels maîtres ? Quelle pédagogie ? Quels objectifs éducatifs ? Quels modes d'intervention dans les cultures locales (nomades, montagnards, paysans, citadins, berbérophones, arabophones, francophones) ? Quelle culture civique de rassemblement, de solidarité sociale, d'ouverture interculturelle ?

Faut-il et si oui peut-on parler de religion à l'école ? Par delà le clivage religieux/laïciste.

Qu'est-ce qu'une tragédie historiquement programmée ? Arabisation et islamisation au Maghreb ; al-irshâd al-qawmî ; éducation nationale ; parti radical laïc III République.

Avec la scolarisation surgit le problème de la formation des maîtres, des cadres sociaux de la connaissance, du choix des programmes, des chercheurs pourvoyeurs de connaissances nouvelles, critiques : sciences sociales appliquées.

Réponses pour le long terme

Les femmes, acteurs à part entière dans la Cité : de nouveaux horizons de sens, réduction de la dialectique des puissances et des résidus ou aggravation des ruptures entre quête de sens et volontés de puissance ?

La sortie irréversible hors des clôtures religieuses traditionnelles indirectement soutenues par les cultures et les discours féminins avant la sortie;

Une pensée et une pratique politiques nouvelles ou une banalisation des calculs politiciens, des stratégies de pouvoir, des démocraties électoralistes, des cultures et des pensées jetables ?

L'urgence d'une sortie décisive de la clôture idéologico-islamique où se joue, dans le désordre sémantique et l'ignorance institutionnalisée, le destin du sujet humain, de l'espèce humaine et du monde du vivant. Voici les forces qui ne laissent pas le choix au sujet de cette sortie ; il reste à savoir si la dynamique propre à chaque société travaillée par le fait islamique permet d'exercer le choix sur les voies à emprunter pour la sortie : la voie de l'évaluation critique de l'héritage pour réinvestir dans un nouveau départ de

intellectuels et écrivains, ou hauts fonctionnaires, PDG, cadres qui adhèrent à des mentalités répandues sous des régimes autoritaristes aussi bien que démocratiques à une échelle moindre cependant. Ces pratiques et attitudes vont avec les arrogances des discours officiels qui continuent d'attribuer à la colonisation des conduites sécrétées, autolégitimées par les mentalités forgées dans l'ensemble des contextes postcoloniaux. Il faut donc commencer par la dénonciation des blocages mentaux, voire des tragédies programmées dans les « choix » politiques des Etats-nations-partis après les indépendances.

De la sociologie de la vie pratique des femmes à l'Anthropologie de la parenté et de la sexualité dans les différents contextes islamiques; les religions interviennent dans des cultures et des ordres sociaux empiriques déjà mis en place et fonctionnels qui survivent partout aux stratégies de conversion et d'assimilation de chaque religion ou idéologie « moderne » comme celle de la colonisation. Les religions pourchassent les croyances et pratiques jugées contraires à son « noyau dogmatique » et déploient des stratégies de sacralisation, sanctification, intégration dans le nouveau système de critères de véridicité et de normes justes.

Le Maghreb comme toutes les sociétés du Sud, s'ouvre à l'économie de marché et à la concurrence mondiale ; le magazine *Femmes du Maroc* et la littérature islamiste sur le statut domestique/social, privé/public et le rôle des femmes dans la société. Sociologie de la pensée, de la culture, de la connaissance pour évaluer les conditions de la marche vers Etat de droit et société civile. Les femmes continuent d'intérioriser les interdictions, les tabous, les dominations comme des valeurs constitutives de la *Muhsana* : la femme libre (vs esclave), obéissante à l'ordre masculin, largement exclue de la vie politique, voire de tout l'espace public ; attachée à la reproduction et au gardiennage des enfants ; « propriété » du mari qui peut, doit la battre en cas de rébellion déclarée. Comment en sortir ?

Activités éducatives pour transgresser les frontières de classes sociales générées par l'enchevêtrement de la non visibilité politique, d'une bureaucratie et d'une économie fondées sur la *rashwa*, de classes ou groupes sociaux enclavés dans des masses sociales sans recours (Etat occupé ailleurs, classes de consommateurs ostentatoires et prédateurs qui échappent à l'impôt et pressurent ceux d'en bas ; dispensateurs de la culture et de la connaissance scientifique : chercheurs, intellectuels enclavés dans les milieux homologues d'Occident ; enseignants ordinaires tirés vers le bas et séduits par le haut (sort général de la classe moyenne) ; 'ulamâ' organiques ou marginalisés ; hauts fonctionnaires, ingénieurs, managers.

société civile : aide sociale, support « moral », réappropriation fonctionnelle du religieux pour destituer des Etats prévaricateurs)

4) Objectivement, les femmes forment un corps social d'exception qui justifie un combat spécifique pour une sortie irréversible hors de cette exception. Sociologiquement, fonctionnellement, idéologiquement, elles sont solidaires des nouvelles stratifications sociales de la société néopatriarcale.

Clivages moderne-laïc/islamistes sans révision critique ; recherche d'espaces de collaboration pour société civile. Consensus sur idéologie de combat nationaliste avec Islam et Turâth comme bastion identitaire ; l'école unifie idéologie, détourne et divise le front des femmes ; Pas d'études islamiques pour créer un espace de trans -formation civique avec les islamistes

5) Transmission des savoirs, des traditions, fonds culturel : naissance, circoncision, mariage, fêtes religieuses, mort ; révision espaces privé/public ; femmes confinées dans l'émotion, l'affectif, les croyances superstitions « vraies » moquées par les hommes

6) Participer à la critique de la raison islamique au lieu d'exacerber clivages Rabat/Casa.

7) Le débat moderne sur droit, culture et politique:

Qui légifère : Dieu ? le Prophète ? Les théologiens-juristes (tous des hommes)?

Qui peut modifier la Loi ? Quand et à quelles conditions ?

Qui applique la Loi ? Les juges (tous des hommes) ; puis Dieu le jour de l'apurement des comptes dans le cas du droit de source religieuse.

Une sociologie sommaire de la culture et de la pensée nous enseigne qu'il existe encore un usage de la langue une culture, des canaux de transmission de celle-ci propres aux femmes. Oralité et écriture ; conséquences pour l'intériorisation de contraintes culturelles, de normes, d'interdits, de rituels qui font que la mère agit à son insu contre les filles par la reproduction spontanée, non critique de la tradition utilisée par ailleurs dans les discours identitaires qui ne mentionnent pas ce rôle positif et aliénant des femmes.

Les systèmes éducatifs, les médias, les discours officiels, les intellectuels et 'ulamâ organiques... Le travail des enfants, la prostitution, le suicide des enfants qui se dissimulent sous les bas des camions pour traverser les frontières... sont voulus par les uns, tolérés par beaucoup y compris des

pour atteindre des objectifs profanes travestis en idéaux spirituels et moraux.

Telle la perspective de pensée et d'action dans laquelle il faut désormais inscrire toutes les luttes pour les libérations immédiates et les promotions à plus long terme de la condition féminine en contextes islamiques.

Libérations immédiates :

Les lieux de construction de la société civile : L'exemple du Maghreb

1) Stratégies d'insertion, d'intervention de l'acteur marginal, mineur, quasi-sujet, quasi-individu, quasi-citoyen, « esclave de l'esclave » dans une société soumise au régime du néopatriarcat, du *sharaf al-nasab* et du *sharaf al-hasab*, compliqué, aggravé par les nouvelles catégories professionnelles ou classes sociales émergées après les indépendances. Nous n'avons pas une socio-anthropologie précise des forces sociales et des systèmes culturels de représentation et d'action qui ont occupé les instances et les positions clefs du pouvoir dans toutes les sociétés où l'islam est revendiqué comme le Référent ultime et contraignant pour tous les acteurs sociaux.

2) Néopatriarcat vs Modernity : catégorie analytique ; Ideal-Type ou Modèle de production du social-historique ; Principe d'interprétation ; un domaine de théorisation englobant des macrostructures (sociétés, Etats, économie, cultures) ; microstructures (familles, individus, personne/sujet). Moderniser par Révolution ou rationalisation ou les deux combinés (Marx, Weber, Humanisme critique incluant sans réduction la dimension spirituelle/religeuse). Le néopatriarcat n'est traditionnel, ni moderne, ni les attributs de *Gemeinschaft*, ni les traits modernes de *Gesellschaft*.

3) Imaginaire vs Critique radicale. Comment tout acteur peut et doit intervenir dans des contextes où prédominent des mythes, des croyances, des images mentales projetées sur le passé, le présent et le futur, des tabous (*dhihniyyat al-tahrîm*), des forces et êtres invisibles, mais agissants, des pulsions incontrôlables, des désirs refoulés, des aspirations avortées, des projets écrasés, des horizons d'espérance de plus en plus démentis, obscurcis, effacés ?

3) Dialectique des puissances et des résidus. Culture savante avec des catégories idéologiques ; culture populaire dialectes, contes, fables, superstitions), culture populiste avec ambivalences : accès aux mêmes contenus véhiculés par les médias, mais impensés ; résidus de codes de l'honneur désintégrés et décontextualisés, désordre sémantique, rigidités rituelles et violence physique, mais aussi initiatives ambivalentes pour

divinisation dont les processus de différenciation ont donné naissance à de nombreuses religions qui, toutes, voilent leurs régimes contingents de vérité par la construction sociale-historique d'une Vérité absolue, éternelle, salvatrice, exclusive de toute autre forme de vérité concurrente revendiquée par d'autres groupes.

L'islam n'échappe pas à cette définition linguistique, anthropologique et philosophique de *l'institution sociale-historique de l'esprit* et de toutes les formes, tous les niveaux de vérité qu'il produit sans reconnaître explicitement les enracinements contingents de ses activités en tant qu'esprit. Celui-ci s'est plutôt adonné dans toutes les cultures à des opérations de mythification, de transfiguration, de sacralisation, de sanctification, de symbolisation, de métaphorisation de l'environnement physique, du monde du vivant, des acteurs et des événements de l'histoire. Ce régime de la Vérité religieuse avec un V majuscule a été repris, relayé par le régime moderne de la vérité avec une correction fondamentale qu'on appelle la relation critique de la raison à l'égard de ses propres constructions ; une relation critique qui garantie son indépendance de tout donné extérieur à elle et traduit sa responsabilité intellectuelle dans la quête et l'énonciation des conditions de fiabilité, de validité de l'action politique et morale, d'une connaissance scientifique, du statut philosophique de l'acte cognitif, du sens différencié des effets de sens. Malgré toute cette vigilance critique, toutes les attentions portées aux stratégies méthodologiques et aux postures épistémologiques en vue d'un exercice optimal de sa responsabilité intellectuelle, la raison moderne confrontée aux nouveaux défis de la globalisation, sait plus que jamais qu'elle n'est libérée d'aucune des opérations déjà signalées de la raison prémoderne tant religieuse que philosophique (dans le cadre de la métaphysique classique.) Autrement dit, les sophistications de la vérification expérimentale, la flexibilité des méthodes et la pluralité des postures épistémologiques ne permettent toujours pas de dépasser les contraintes psycholinguistiques, les pesanteurs sociologiques et les conditions politiques de toute articulation du sens qui, au stade de la réception, se transforme souvent en effets de sens.

A ce niveau de l'être-en-devenir du monde habité, il n'y a pas lieu de distinguer la condition féminine de la condition masculine ; c'est le sujet humain qui doit être défendu et protégé contre les forces nouvelles d'aliénation qui viennent ajouter leurs limitations à celles héritées de passés encore mal élucidés. Il faut cependant descendre dans tous les contextes islamiques où la loi dite divine est transformée par les factions en lutte pour le pouvoir, en instrument d'asservissement des corps, des curs et des esprits

l'Etat français socialiste : Alcatel se transforme en une entreprise sans usines comme le bureau sans papiers, la banque sans guichet, le commerce sans magasins (passe de 120 à 12 usines) pour se libérer d'un droit du travail commandé par des stratégies électoralistes de l'ancien socialisme d'Etat ; devenir des firmes de matière grise, de recherche, de design, de marketing, de management supérieur pour des usines de sous-traitance délocalisées dans des contextes où l'équation Etat-société-travail en est encore au stade antérieur à celui ingérable du capitalisme de l'âge informatique, de la pensée et des ouvriers jetables ; mesures fiscales de L. Fabius pour attirer les cadres étrangers en France ; initiative d'EDF pour lancer des OPA et des fusions.

Face à ces forces irrésistibles qui obligent des Etats hier collectivistes, autoritaristes à entrer dans l'OMC et le libre marché, il devient dérisoire, irréaliste de s'embourber dans des combats sans issue et perdus d'avance sur les solutions dites « religieuses » pour la gestion de sociétés de plus en plus ouvertes et plurielles. Ce que ni la philosophie libérale qui sous-tend la soumission générale aux lois du marché, ni les néo-imaginaires religieux qui célèbrent le retour de la religion comme source d'inspiration pour une refondation spirituelle et morale du politique, de l'économique, de la connaissance scientifique, du culturel, ne s'attardent à l'examen de la question des régimes de vérité. C'est, en effet, cette question qui surplombe toutes les pratiques empiriques de la gouvernance, du management, des modes de transmission des savoirs, des activités de production et d'échange, de la marchandisation de la recherche scientifique et de la production culturelle. Je parle de régimes de vérité, comme on parle de régimes politiques ou de régimes alimentaires : il s'agit dans tous les cas, de protocoles stricts d'instauration, de régulation, de maintenance de systèmes fonctionnels complexes. Les régimes de vérité sont des constructions contingentes, évolutives, perfectibles ou frappées d'obsolescence comme toutes les croyances, les connaissances, les lois, les institutions, les valeurs, les utopies, les ascensions et les déclins qui jalonnent la vie des hommes et des femmes en société. L'esprit humain en travail dans toutes ces productions est lui-même dépendant des outils de pensée, des configurations des facultés cognitives - raison, imagination, imaginaire, mémoire - des espaces du pensable et de l'impensable, des catégorisations linguistiques du réel et du connaissable qui s'imposent à l'intérieur de chaque groupe ethno-socio-politico-culturel. Les groupes ont ainsi vécu pendant des millénaires sur des régimes de vérité instaurés, diffusés, gérés par des instances religieuses où siègent des divinités médiatisées par des clercs plus ou moins élevés eux-mêmes à des niveaux de sacralisation, sanctification,

International pour juger tous les crimes contre l'humanité ouvre une page nouvelle dans l'histoire de l'émancipation du sujet humain, même si, dans un premier temps, les travaux de cette institution ne présentent qu'un intérêt éducatif en vue de la construction d'un espace mondial de la citoyenneté. La justice humaine restera toujours et partout en deçà de l'espérance de justice, de gouvernance, de liberté qui soulève toute conscience humaine. Il est désormais prévisible que des jalons comme celui-là vont se multiplier à l'horizon 2020 car ils sont rendus structurellement nécessaires pour accompagner les processus irréversibles de mondialisation.

Les forces qui commandent la production de l'histoire de toutes les sociétés depuis 1989-90 sont :

1) L'entrée de l'humanité dans une étape radicalement nouvelle de la construction du sujet humain, de l'institution sociale-historique de l'esprit humain ;

2) La civilisation de la Raison télétechnoscientifique (information, technologies, savoirs-faire d'experts qui secondarisent jusqu'à l'élimination les fonctions irremplaçables de la critique philosophique par delà les données des contraintes internes aux traditions communautaristes et aux cultures des Etats-nations) et de la Préconisation médiatico-publicitaire (« voilà ce que vous pouvez faire ou être, voilà ce que vous devriez faire ou être » François Taillandier, Frédéric Begbeder, 99fr et beaucoup d'autres);

3) La biotechnologie, les manipulations génétiques et les comités d'Ethique soumis intellectuellement aux contraintes de la pensée jetable ; l'impossibilité philosophique de dire l'Ethique et de nourrir une éthique de la responsabilité par delà les impératifs de conviction enracinée dans un religieux ou un système idéologique laïc non critique.

4) Les mécanismes d'autorégulation du marché, la transformation forcée du Modèle d'Action Historique (MAH) de l'Etat-nation, du socialisme attaché à la défense du service public comme argument de différenciation idéologique dans les campagnes électorales, et le régime libéral de la vérité (J. Rawl : *Liberal philosophy*). Aux Etats Unis, l'inversion de la hiérarchie des instances de décision (la gouvernance politique et la gouvernance de la sphère économique et monétaire) a été réalisée depuis longtemps ; en Europe, elle est en train de s'imposer avec les résistances idéologiques des partisans du contrôle étatique des domaines clefs de l'écono -mie : énergie, transports, pression sur les entreprises par l'impôt et le droit du travail. Voir les trois victoires de la main invisible du marché sur

tiques et sémiotiques de mythification, mythologisation, mystification, idéologisation, c'est-à-dire de voilement, de travestissement, de transfiguration, de symbolisation de la réalité « objective » indépendante de la conscience en un système d'images ou représentations mentales qui vont commander dans toutes les sociétés l'institution sociale de l'esprit et de toutes ses productions (cultures, droit, institutions, croyances, doctrines, etc.

Ce raccourci d'anthropologie historique ne fait pas encore l'objet d'un enseignement systématique qui permettrait de faire émerger à la conscience de tous les citoyens source ultime du pouvoir politique démocratique, les forces obscures qui commandent la formation de tout sujet humain maintenu, on le sait, par les systèmes éducatifs en vigueur dans la division psychologique entre une conscience aliénée, précaire, étroite, « fausse « et un inconscient ou subconscient obscur, insondable et cependant déterminant dans les conduites manifestées des acteurs sociaux. Nous savons à quel point les essais d'archéologie du sujet et des savoirs qui le constituent, les entreprises de déconstruction des systèmes de croyances, de représentations, de connaissances, de pensée perpétués par des traditions sacralisées et sacralisantes, sont à la fois neufs, libérateurs de sens nouveaux (= direction et contenus de la pensée critique) et hélas sans effets significatifs jusqu'à présent la culture civique de tous les citoyens qui décident par leurs suffrages des orientations immédiates et à long terme non seulement dans le cadre de chaque Etat-nation, mais désormais, mondialisation oblige, dans la perpective concrètement pensable de l'émancipation du sujet humain.

Je parle de sujet humain pour repenser les statuts particuliers de la personne, de l'individu, du citoyen ; pour dépasser aussi les contradictions, les confusions, les revendications légitimes, mais conjoncturelles des catégorisations sexuelles, sociales, ethniques, linguistiques, religieuses, nationales, culturelles des luttes d'émanci -pation : je pense aux oppositions homme/femmes ; homosexuels/hétérosexuels ; noir/blanc ; Quraysh/suf - yân, Berbères/Arabes ; Sunnites/Shî'ites, Musulmans/Juifs/Chrétiens/ animistes ; noble/bourgeois, paysan, ouvrier; nationaux/immigrés ; Développés/sous-développés ; colonisateurs/colonisés ; Nord/Sud...

Les processus socio-politiques de catégorisation, d'opposition, d'inclusion et d'exclusion, de promotion et d'abaissement continuent de justifier des volontés de puissance servies par des politiques qui renforcent le recours à des formes mythologico-idéologiques de la connaissance, c'est-à-dire précritiques, indifférentes à la promotion intellectuelle et spirituelle du sujet humain. A cet égard, l'installation à La Haye d'un Tribunal Pénal

La condition féminine en contextes islamiques

Mohamed Arkoun

Introduction : Ce que je refuse de faire.

Je ne lierai pas dès le départ, la condition féminine (CF.) au poids de la religion et à la volonté politique de l'Etat ; la religion et la politique sont en interaction constante avec les grands mécanismes socio-économiques de régulation des conduites individuelles et collectives ; ces mécanismes commandent en même temps la formation de cadres sociaux de la perception, de l'interprétation immédiate du monde, des croyances, des connaissances ; ainsi se forment des traditions et des mentalités collectives qui assurent la reproduction régulière, obligée des conduites dont les origines contingentes et les mécanismes structurels profonds sont perdus de vue : ce qui garantit la perpétuation d'un « ordre » politique, social, économique « fonctionnel ». Les religions ont joué un rôle primordial aux deux niveaux de cet « ordre » fonctionnel frappé de contingence : le niveau apparent des normes (coutumes et lois), des croyances, des rituels, des institutions, des représentations cognitives qui font l'objet d'une transmission par les gestionnaires religieux et politiques de la Cité (*polis, polity, madîna*) ; le niveau structurel contraignant dont la contingence commence seulement à être dévoilée, mis à nu après avoir été enfouie durant des millénaires par les mécanismes linguis-

الخطاب حول المرأة بين المناضل والشيخ والزعيم

تونس نموذجاً

محمد الحداد

١) المناضل والشيخ والزعيم

تتمتع تونس منذ عقود بأفضل تشريع يضمن حقوق المرأة بين مجموع الأقطار العربية، من خلال «مجلة الأحوال الشخصية» التي صدرت بعد أشهر قليلة من الاستقلال[١] والتي أصبحت ثابتاً من الثوابت الوطنية. وهي لئن لم تبلغ الدرجة المرجوة من تحقيق المساواة القانونية الكاملة بين الرجل والمرأة فإنها ما فتئت تنقح وتعدل في الاتجاه الإيجابي منذ صدورها إلى الآن[٢]. ولعلها تواصل تطورها إلى أن تكرس نهائياً مقتضيات الدستور التونسي نصاً وروحاً باعتباره لا يفرق بين الرجل والمرأة في مجال المواطنة، وتثبت بالمناسبة أن المجتمعات الإسلامية قادرة على أن تبلغ الأفق الإنساني في مجال حقوق المرأة إذا توفرت الإرادة السياسية الصادقة والإجماع الوطني حول القضايا الأساسية.

على أن صدور «مجلة الأحوال الشخصية» ثم صمودها أمام الحملات المتكررة للمحافظين ثم الأصوليين لم يكن من قبيل الصدفة، كما أن

---

(١) صدرت في ١٣/ ٠٨/ ١٩٥٦ ونُشرت بالرائد الرسمي التونسي عدد ٦٦ في ٢٧/ ٠٨/ ١٩٥٦ ودخلت أحكامها حيز التطبيق مع بداية سنة ١٩٥٧.

(٢) ادخلت على الصياغة الأولى لمجلة الاحوال الشخصية عدة تعديلات سنوات ١٩٥٨- ١٩٥٩- ١٩٦٢- ١٩٦٤- ١٩٦٦- ١٩٨١- ١٩٩٣. يراجع تفصيل ذلك في: الرصيد القانوني لحقوق المرأة في تونس. منشورات مركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة. تونس ١٩٩٩.

تونس لم تكن مهيأة أكثر من المجتمعات العربية الأخرى لتحقيق هذا المكسب. يبدو، على العكس، أن الانطلاقة كانت متأخرة، وقد اشتكى الطاهر الحداد في بداية الثلاثينيات من أن تونس تتميز عن الشرق بأنها لم تتقدم قدر ذرة في النهوض بالمرأة وأن التونسيين معرضون تماماً عن هذا الموضوع[٣]. لكن بعد أقل من ثلاثين سنة قلب الزعيم الحبيب بورقيبة (١٩٠٣-٢٠٠٠) الصورة جذرياً، ولا يمكن فهم هذه الطفرة إلا من خلال استعراض المسار الطويل الذي قطعته قضية المرأة في تونس منذ القرن التاسع عشر، ومن خلال متابعة خطابين احتويا الحديث حول المرأة، وهما الخطاب الفقهي التفسيري والخطاب الاجتماعي المناضل. وقد بلغ التنافس بين الخطابين ذروته عند صدور «مجلة الأحوال الشخصية»، إلا أننا لن نتوقف طويلاً حول هذه المجلة وأحكامها، بل نودّ تعميق الاهتمام بالمشاكل التأويلية التي أثارتها قضية المرأة في المجتمعات الإسلامية دون المشاكل القانونية[٤]، وما تزال هذه المشاكل مطروحة إلى الآن.

ولقد عملنا في العديد من الدراسات السابقة على إثبات ما يلي[٥]:

أولاً، إن قضية المرأة في المجتمعات الإسلامية يمكن التطرق إليها من زوايا عديدة، والزاوية التأويلية هي التي لم تحظ إلى حد الآن بالاهتمام الكافي. فمن الموانع الرئيسية لاستقرار فكرة المساواة أن المرأة علامة لغوية في خطاب الفواعل الاجتماعيين وصورة ذهنية في وعيهم ما زالت مشدودة إلى أنظمة تأويلية قديمة متجمدة. ورغم أن الجانب القانوني ينبغي أن يحظى بالأولية، من جهة كونه الضابط المباشر لوضع المرأة في المجتمع، فإن الممارسة قد تظل مع ذلك دون مستوى القانون والتحرر الحقيقي للمرأة لا يتم إلا بتحرر الثقافة الجمعية من تلك الأنظمة التأويلية. إلا أن التحرر من تلك الأنظمة لا يتحقق بإلغائها بجرّة قلم مع بقائها مستقرة

---

(٣) الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع. تونس ١٩٨٩. ص ٥٠.

(٤) تتوفر دراسات عديدة حول القضايا القانونية التي تثيرها المجلة ويمكن بصفة خاصة مراجعة الإحالات البيبليوغرافية والتعليقات الثرية التي وضعها القاضي محمد الحبيب الشريف على نص مجلة الأحوال الشخصية.

(٥) يراجع:
- المرأة في العقد السياسي: حدود الخطاب الفقهي حول المرأة. ضمن: حفريات تأويلية (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢). صص ١٤١-١٥٥.
- التشكلات الخطابية: تحليل لامضموني للجدل الإسلامي الحديث حول المرأة. المصدر السابق، صص ١٥٦-١٩٢.

Statut de la Femme musulmane: Problème féministe, Problème herméneutique. Istituto per il Mediterraneo. Roma, 2002.

في الوعي الجمعي والشعور العميق، بل ذلك رهين دراسة تاريخيتها ومرتكزاتها المعرفية لفتح المجال لعلاقات جديدة بالذاكرة الجمعية وتجليات المقدس ومحرمات الجنس.

ثانياً، إن قضية الاجتهاد قضية تحمل مغالطات كثيرة، لأن الفتوى قديماً لا تستند إلى التجانس المنطقي أو البراعة الحجاجية، بل هي مرتبطة بالفقه خطاباً مؤسساتياً له طقوسه وآلياته. والفتوى أداء لغوي إنشائي performatif وينبغي أن يُنظر إليها من جهة كونها خطاباً ممأسساً لا قولاً فردياً يعبر عن مواقف شخصية[٦]. وقد ضاعت طقوسها بتهميش المؤسسات الاجتماعية التي كانت تستند إليها، وتحولت وظائفها إلى المتصرفين الصغار في إدارة المقدس، حسب عبارة ماكس فيبر المشهورة، سواء أكانوا من موظفي الحكومات أم من مناضلي التيارات الدينية الجهادية. فتقديم الاجتهادات الحديثة أمر له مبرراته من الناحية الاجتماعية، لكن من الخطأ خلطه بالدراسة العلمية للظاهرات الدينية. فالأهم والأجدى من الناحية العلمية دراسة الأنظمة التأويلية، وهي دراسة لئن ارتبطت بالتراث الديني فإنها ليست دراسة دينية بل دراسة لغوية إبستمولوجية.

ثالثاً، إن الفعل الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية ثلاثة أقسام: الفعل الزعامي والفعل النضالي والفعل المعياري، وكل منها ينتج خطابات. الزعيم ينتج الخطابة السياسية والمناضل ينتج الأدب الاجتماعي. أما الفعل الثالث فهو الأقدم والأكثر رسوخاً وهو ينتج خطابات متعددة تحيط بالفواعل الاجتماعيين من كل جانب وتغمرهم بحضورها. فمن أنماط إنتاجه المختلفة، وهي تشترك جميعاً في المعيارية، الوعظ الديني الذي يزاحم الخطابة السياسية، والفتوى الدينية التي تزاحم القانون، وأساطير الذاكرة الجمعية التي تزاحم التاريخ. فالقضية ليست مواقف متصارعة وحسب، بل صراع بين أنماط خطابية تتنافس في توجيه الرأسمال الرمزي وإعادة توظيفه بهذا الاتجاه أو ذاك. يظل الفعل المعياري قوي الحضور ما دام الأكثر قدرة على تطويع اللغة، وهي الجزء الأهم من الرأسمال الرمزي، لإنتاج وعرض وتسويق هذه التنويعات المختلفة من الخطابات التي تتلاءم مع مختلف أنواع الطلب الاجتماعي. وسنرى مثلاً بمناسبة الحديث عن تفسير «التحرير والتنوير» أن هذا النص آسر باطمئنان القديم فيه ورسوخه، فهو مثل النخلة التي تتحدى بشموخها العواصف، فهذا سر قوته وسبب استمراره، وليس قوته في المحاجة أو براعته في تقديم حلول للنوازل.

---

(٦) محمد الحداد، حفريات تأويلية...، م م، خاصة ص ٢٧-٢٨.

لقد حللنا هذه المسائل في دراسات سابقة، أما في هذه الدراسة فإننا نكتفي بالإشارة إليها ونحن نستعرض تحول خطابين: الخطاب الفقهي الذي يتحول أدباً اجتماعياً مع الطاهر الحداد (١٨٩٩؟- ١٩٣٥)، والخطاب الفقهي الذي يتحول تفسيراً للقرآن مع الطاهر بن عاشور (١٨٧٩- ١٩٧٣).

والواقع أن هذين التحولين ليسا مخصوصين بالواقع التونسي، إنما يعبِّران عن اللحظتين الأساسيتين اللتين تميزان خطاب الإصلاح الديني عموماً: لحظة الانتقال من فقه النصوص إلى فقه الوقائع مع تأويل النص المقدس بهذا الاتجاه، ولحظة الارتداد من فقه النصوص إلى النص المقدس للتحصن من ضغط الوقائع. وقد درسنا سابقاً هذه الظاهرة المزدوجة من خلال الممثل الأبرز لخطاب الإصلاح الديني وهو محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥). فقد تدرج بين اللحظتين من خلال إبداع نوعين كتابيين، المقالات الاجتماعية التي نشرها في صحيفة «الوقائع لمصرية» بين سنتي ١٨٨٠- ١٨٨٢، والتفسير القرآني الذي درّس في الأزهر بين سنتي ١٨٩٩- ١٩٠٥. وقد امتدت اللحظة الأولى مع تلميذه الأول قاسم أمين (١٨٦٥- ١٩٠٥) من خلال كتاب «تحرير المرأة» وامتدت اللحظة الثانية مع تلميذه الثاني رشيد رضا (١٨٦٥- ١٩٣٥) من خلال الجزء المشترك من «تفسير المنار». وذلك قبل أن تحدث قطيعة مزدوجة: قطيعة قاسم أمين مع خطاب الإصلاح الديني وتوجهه نحو الليبرالية الاجتماعية كما يتجسد ذلك مع كتابه «المرأة الجديدة»، وقطيعة رشيد رضا مع خطاب الإصلاحي الديني وتوجهه نحو السلفية المناضلة كما يتجسد ذلك مع اعتناقه الدعوة الوهابية[٧]. وقد عمدنا في بعض المواضع إلى مقارنات سريعة بين محمد عبده وقاسم أمين والطاهر الحداد والطاهر بن عاشور، لكنها مجرد إشارات دون توسع، عسى أن يكون هذا موضوع بحث مفرد. إنما كانت غايتنا التأكيد على قابلية النموذج التحليلي الذي اعتمدنا في دراسة الخطاب الإصلاحي لعبده على أن يطبق على كل الخطابات الإصلاحية رغم اختلاف الحيثيات والظروف المحيطة.

٢) وهم المدنية التي تقوم «على محض جهد الرجال»

لقد شهد القطر التونسي منذ القرن التاسع عشر حركة هجرة أوروبية ما فتئت تتكاثف. وتوافد نحوه إيطاليون ومالطيون ويونان وفرنسيون مدفوعين بالرغبة في إقامة مشاريع تجارية وحرفية وزراعية في قطر قريب من أوروبا بدأ ينفتح باتجاهها نتيجة الضغوط السياسية والاختناق الاقتصادي. وكان لتوافد مئات الأسر الأوروبية

(٧) محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني. بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٣.

على مدى عشرات السنين أثر في تغيير السلوك الجمعي، إذ بدأ مسلمو تونس يلاحظون الفوارق الكبرى بين أنماط السلوك السائدة عندهم منذ قرون وأنماط السلوك الجديدة التي أتى بها الوافدون. وكانت تونس تضم أيضاً أقلية يهودية مهمة تفاعلت مع هذه الأنماط الجديدة بأسرع من تفاعل المسلمين معها، فبدأ الانقسام يتعمق بين الأحياء «الأوروبية» والأحياء «العربية». أما كبار الأغنياء والأعيان والشخصيات ذات الدور السياسي، من مسلمين ويهود وأوروبيين على حد سواء، فكانوا يتعايشون في المناطق الراقية نفسها المتميزة باعتدال الهواء وجمال الموقع، فكان الاختلاط أشد على مستوى «النخبة» والتعارض بين أنماط السلوك أكثر إثارة للتساؤل والجدل.

ومن الطبيعي أن يكون وضع المرأة من المواضيع التي استأثرت بالقدر الأكبر من الاهتمام[٨]، إذ كانت الكثير من النساء الأوروبيات ثم اليهوديات لاحقاً يتصرفن حسب التقاليد الأوروبية كما كانت عليه في ذلك العصر. وكان الأعيان والخاصة من المسلمين الأكثر تحجراً في رفض كل جديد يطرأ على حياة المرأة فلا يرون فيه إلا انحرافاً أخلاقياً واغتراراً بالوافد وخدشاً لشرف الأسر، فتعالوا بأسرهم العريقة أن تنخرط في هذا الانحراف وتنزهوا بنسائهم أن تلحق بهن الريبة وسوء السمعة. ولم يشذ المصلحون عن ذلك، فقد كانوا في الغالب ينتمون إلى الأسر الثرية أو كانوا مرتبطين وثيقا بجهاز الدولة، مثل الوزير خير الدين (١٨٢٢-١٨٨٩) والشاعر محمود قابادو (١٨١٥- ١٨٧١) والمؤرخ أحمد بن أبي الضياف (١٨٠٢- ١٨٧٤) والكاتب محمد بيرم الخامس (١٨٤٠- ١٨٨٩). فهؤلاء المصلحون إما أنهم أهملوا موضوع المرأة ولم يسطروا فيه حرفاً، أو أنهم اتخذوا فيه مواقف محافظة. وقد اقتصر همهم الإصلاحي على أمور السياسة والاقتصاد والعمران دون المجال الاجتماعي، إلى أن انفجر النقاش بحدة عندما أصدر الحداد كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع». وهذا أول مؤلف

(٨) أثارت مسائل كثيرة متعلقة بالسلوك نقاشات واسعة بين الفقهاء، مثل توقّي المسلم من الوباء باستعمال قواعد الحجر الصحي، وقد أفتى بجوازه الشيخ محمد بيرم الثاني (١٧٤٩- ١٨٣١) في رسالة «حسن البنا في جواز التحفظ من الوباء» وأفتى بحرمته الشيخ محمد بن سليمان المناعي (ت ١٨٣١) في رسالة عنوانها «تحفة المؤمنين ومرشدة الضالين»، ومثل لبس المسلم «البرنيطة»، وقد أفتى أغلب الفقهاء بتكفير من أقدم على ذلك، ومنهم الشيخ محمد بن الخوجة الحنفي (ت ١٩٠٧)، ومثل أكل ذبائح النصارى فأفتى محمد بيرم الرابع (١٨٠٥- ١٨٦١) بالجواز إذا كانت بطريقة الذبح والمنع إذا كانت بطريقة القتل، وهي الطريقة الحديثة، ومثل مشاهدة العروض المسرحية، ولم يمنعها فقهاء تونس في الغالب، عكس فقهاء المغرب الأقصى، الخ. فكل هذه المسائل التي كانت محل جدل بين الفقهاء إنما تؤكد اكتساح منظومة سلوكية جديدة الفضاء المادي والذهني لـ«دار الإسلام» ومزاحمتها لثوابته. والملاحظ أن اتجاه الفقهاء كان في الغالب توقي البدعة بتهويل أمر الإقدام عليها، رغم أن الوقائع كانت تسير بالاتجاه المقابل. فلا يمثل الموقف الرجالي من سلوك المرأة والسلوك الرجالي مع المرأة إلا استمراراً لمحاولات الذاكرة الفقهية التحصن من ضغط الوقائع الحادثة.

تونسي حديث حول موضوع المرأة. لكن ذلك لا يعني أن الموضوع لم يطرح قبل ذلك التاريخ، إذ يتعين أن نهتم بنوع من الكتابات ندعوه بـ «المساءلات»، وقد برز في المغرب الكبير منذ بداية الحضور الأوروبي. إنه نوع كتابي يقع وسطاً بين أدبيات الفتوى بالشكل القديم والمجادلة الفكرية كما بدأت تبرز في القرن التاسع عشر. ذلك أن بعض الشخصيات الأوروبية التي أقامت ردحاً من الزمن في المغرب الكبير بدأت تفتح مسالك الجدل مع رجال الدين والأدب وتوجه إليهم الأسئلة والاستفسارات حول الموقف الإسلامي من قضايا عديدة ومنها المرأة. وتراوح الدافع إلى هذه المساءلة من الفضول المعرفي إلى الإحراج إلى محاولة التأثير في تفكير النخبة وسلوكها واستدراجها إلى النمط الغربي. إن هذه المساءلات هي التي دفعت البعض من المثقفين المسلمين إلى أن يبدأوا الخوض في موضوع المرأة. فقد وجَّه أحد الفرنسيين قائمة من الأسئلة حول وضع المرأة في الإسلام إلى الكاتب المؤرخ أحمد ابن أبي الضياف، فردّ عليه برسالة مطولة حررت سنة ١٨٥٦[٩]. وكان ابن أبي الضياف يعدّ من أصحاب المواقف المنفتحة أمام الحضارة الأوروبية ومن ذوي العلاقات الجيدة مع الجاليات غير المسلمة المقيمة في تونس في عهده. وفي سنة ١٨٩٥ أصدر الفقيه محمد بن مصطفى بن الخوجة الجزائري (ت ١٩٢٢؟) كتاباً عنوانه «الاكتراث في حقوق الإناث»[١٠] جمع فيه الأحكام الفقهية المتصلة بالمرأة ليثبت للأوروبيين أن الإسلام كان أول من منح المرأة حقوقها. وكان هذا الفقيه قد أقام مدة في المشرق وتأثر بالأفكار الاجتماعية للشيخ محمد عبده فعمل على نشرها في المغرب الكبير وحذا حذوه في تقريب الإسلام من نفوس الأوروبيين. والراجح أن رسالة محمد السنوسي «تفتق الأكمام أو دراسة عن المرأة في الإسلام» (أو: تفتق الأكمام عن حقوق المرأة في الإسلام؟) المؤلفة سنة ١٨٩٧ لا تخرج عن هذا الإطار، وقد فُقِد نصها الأصلي وبقيت منها ترجمة إلى الفرنسية[١١]. وقد تواصل هذا الجدل في القرن العشرين كما يلاحظ مع عبد العزيز الثعالبي (١٨٧٤- ١٩٤٤) مثلاً.

---

(٩) نشر د. منصف الشنوفي نص الرسالة مع مقدمة وتذييل في العدد ٥ من حوليات الجامعة التونسية، ١٩٦٨، صص ٤٩-١١٨. ويرجح المحقق أن يكون السائل ليون روش قنصل فرنسا بتونس من ١٨٥٢ إلى ١٨٦٣.

(١٠) الجزائر، مطبعة فونتانة، ١٣١٣/ ١٨٩٥.

(١١) علي الشنوفي، مقدمة تحقيق الجزء الثاني من الرحلة الحجازية لمحمد السنوسي. تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨١. ص ١٩.

٣) وجع الذاكرة أمام المتاح الإنساني

إن انتصاب الحماية الفرنسية بتونس سنة ١٨٨١ قد غيَّر مجموع المعطيات، فقد تزايدت حركة الهجرة الأوروبية نتيجة التسهيلات التي ما فتئت تمنحها إدارة الحماية، كما أصبح الولع بتقليد الغالب أشدّ، وتحررت الأقليات غير المسلمة من ضغط الأغلبية وأسرعت الخطى في مسار «الأوربة» فكراً وسلوكاً. كما شجعت الحماية دخول البنات المدارس الابتدائية والمدارس التبشيرية للتعليم أو التدريب على الحرف.

هيأت الأوضاع الجديدة التونسيين لاستقبال الأفكار الجديدة حول المرأة، وكانت تبلغهم أصداء من أوروبا من جهة ومن المشرق الإسلامي من جهة أخرى. لكن العنصر الأهم هو الحرب الكونية الأولى (١٩١٤-١٩١٨) التي نقلت وضع المرأة الأوروبية نقلة نوعية وأثبتت جدارتها بالقيام بكل الأعمال إلى جانب الرجل وحطمت أسطورة اختصاصها بالأعمال المنزلية بمقتضى التكوين والطبيعة. فقد بدأت الحركة النسائية تشتد وتتماسك كما كانت تتداخل بالتيارات اليسارية الاشتراكية والراديكالية، وتسربت إلى الفكر التونسي من خلال الصحافة ومن خلال الدعاية الاشتراكية التي بدأت تنتشر مع ظهور النقابات والحركة الشيوعية[١٢]. أما الحزب الوطني («الحزب الحر الدستوري»، تأسس سنة ١٩٢٠) فلئن طرح قضية المرأة في البداية فإنه لم يولها المكانة التي تستحق. ولما غادر عبد العزيز الثعالبي تونس ليقيم في المشرق من ١٩٢٣ إلى ١٩٣٧ خلفه محي الدين القليبي (١٩٠٠- ١٩٥٤) في إدارة الحزب فكانت مواقفه أكثر محافظة في هذه القضية واعتبرها مدخلاً استعمارياً للغزو الفكري والحضاري وكان من المناوئين للحداد بعد صدور كتابه المذكور رغم أن الحداد كان

(١٢) لم يكن تأثير الحرب الكونية فكرياً فحسب بل أثرت أيضاً في السلوك، وهذا الأهم. وقد ورد في العدد الأول من «المجلة الزيتونية» التي كانت لسان حال المحافظين هذه الشهادة: «لما وضعت الحرب الكبرى أوزارها ورجعت الجنود إلى مساقط رؤوسها، بعد ذلك الامتزاج البالغ والارتباط الوثيق بين أفراد مختلف الأمم التي خاضت غمارها وانغمست في حماتها المسنونة، دخلت بعد ذلك الحياة العامة في مضمار تنذر دلائله بالتعقد والفوضى من جراء التفاعل الذي حصل من مزيج أخلاق متباينة وآراء متطرفة، وقد ظهر أثر ذلك بارزاً في حياة الشباب وعلى الخصوص الناحية الأخلاقية منه (...). فراج عنده الأدب الداعر، وغاض فيه الحياء، وفاض على يده الفسوق، فندت عنه الفضيلة، وشاعت بينه الرذيلة، وخبت منه الإنسانية الكاملة، وطغت عليه الحيوانية الضارئة، وتوزعت لذلك أطماعه هنا وهناك حتى كنت تجد ضحاياه في كل مكان ومخازيه في كل منعرج. وهو مع ذلك لا يفكر في شيء تفكيره فيما يبلغ به أبعد غايات التمدن المزعوم، وما درى الغمر أنه يسير بخطى شريعة طائشة نحو التردي في مهواة الانحطاط السحيقة...». الجزء الأول من المجلد الأول، ٠٩/ ١٩٣٦. ص ٤٥-٤٦ (الطبعة المصورة، دار الغرب الإسلامي).
حول الوضع في تونس، وفي المنطقة المغاربية عموماً، في فترة ما بين الحربين، يراجع:
Jacques Berque, Le Maghreb entre deux guerres. Seuil, 1962.

قد ناضل في صفوف هذا الحزب. بل إن مؤسس الحزب نفسه، الشيخ الثعالبي، لم يذهب بعيداً في طرح القضية. صحيح أنه وردت في «روح التحرر في القرآن» (١٩٠٥) فقرات ضد الحجاب، لكن لا يعني رفع الحجاب هنا إلا رفع النقاب عن الوجه. أما بخصوص تعليم المرأة، فإن اللافت للانتباه أن الثعالبي في كتاب آخر أكثر شهرة، وهو «تونس الشهيدة» (١٩٢٠)، الذي صدر أيضاً في باريس بالفرنسية وبمساعدة شخص آخر هو أحمد السقا، لا يورد تعليم المرأة ضمن قائمة المطالب المجموعة في الكتاب والتي مثلت برنامج الحزب الحر الدستوري، فنقرأ في الفقرة المتعلقة بحرية التعليم: «التعليم الابتدائي إجباري بالنسبة إلى الذكور وباللغة العربية»[١٣]، ولا ترد أية إشارة بعد ذلك حول تعليم البنات. ومن المتأكد أن القضية النسوية لم تمثل الشاغل الأول لدى رجال الحركة الوطنية، رغم أن بعض النساء بدأن مبكراً في الانخراط في هذه الحركة والقيام بأعمال بطولية عجز عن مثلها الرجال. إلا أن الظرف الاستعماري كان له وقع حقيقي على الأفكار، بدليل أن بورقيبة نفسه نهج المسلك نفسه ولم يطرح قضية المرأة حتى عندما انقلب على جماعة «الحزب القديم»، مع فارق أن موقفه لم يكن يعكس قناعة فكرية بل كان من باب تحديد الأولويات. وليس هذا الوضع خاصاً بتونس بل إنه يشمل كل حركات التحرر في الأقطار العربية.

في ذاك المناخ المضطرب أصدر طاهر الحداد كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» (كتب أواخر سنة ١٩٢٩ وصدر سنة ١٩٣٠) فكان له وقع القنبلة، ودفع صاحبه الثمن غالياً إذ عاش مهاناً منبوذاً إلى أن توفي شاباً سنة ١٩٣٥. فقد صبّ عليه رجال الشرع (الزيتونيون، نسبة إلى جامع الزيتونة) جام غضبهم كأنهم حمّلوه كل تلك التغيرات التي ما انفكت تحصل في البلد رغم إرادتهم وقناعتهم. وكان طاهر الحداد نفسه متخرجاً من جامعة الزيتونة لكنه لم يحصل إلا على شهادة «التطويع»، وقد سُحبت منه هذه الشهادة بعد صدور كتابه وقطعت أمامه أبواب الارتزاق خاصة أنه لم يكن يحسن غير اللغة العربية وكان منحدراً من عائلة متواضعة لا خبرة لها بالتجارة.

على أن عوامل حافة ينبغي أن تراعى عند تفسير الحملة الشديدة التي حاصرت الحداد والقليل من الأنصار الذين التفوا حوله ولفهم دوافع المواقف المحافظة التي صدرت عن مختلف الأطراف ومنها رجال الحركة الوطنية. لقد صدر الكتاب سنة ١٩٣٠ وهي السنة التي مثلت في تاريخ المغرب منعرجاً حاسماً للحركات الوطنية، وقد حدث هذا المنعرج نتيجة استياء طغت فيه التعبيرات الدينية. إن الأزمة الاقتصادية العالمية التي تركت أثرها في المنطقة المغربية بدت ثانوية بالمقارنة بثلاثة أحداث كبرى هي

(١٣) تونس الشهيدة. تعريب حمادي الساحلي. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨٨. ص ٢٩٦.

انعقاد المؤتمر التبشيري الضخم المعروف بالمؤتمر الأفخرستي في قلب العاصمة التونسية واكتساح المئات شوارعها في زي المبشرين المسيحيين، والاحتفال الضخم الذي أقيم بمدينة الجزائر بمناسبة مرور قرن على الاحتلال الفرنسي، وصدور الظهير البربري بالمغرب الأقصى. فهذه الأحداث الثلاثة نمّت شعوراً قوياً لدى العدد الأكبر من الناس أن الاستعمار لم يعد يكتفي بالسيطرة على الخيرات بل يريد السيطرة على العقول من خلال التبشير ومحاولة فسخ الهوية الدينية والحضارية الإسلامية على المنطقة أو على أجزاء منها. وكثيراً ما وجد المصلحون أنفسهم في وضع من يتحمل مسؤولية ما أراد أن يحذر منه. فقد حاول الحداد أن يعالج شأن صنفين اجتماعيين أدرك أهميتهما في النهضة الوطنية وخطورة أن يظلا في وضع بائس تستغله القوة الاستعمارية بواسطة مدارسها أو نقاباتها العمالية التي لا تعترف بالقومية المحلية. لكنه غدا متهماً بمساعدة الاستعمار لدعوته إلى إدماج النساء والعمال في الحركة الإصلاحية التي ظلت رجالية نخبوية إلى ذلك التاريخ. وذهب ضحية ظاهرة تكررت في العديد من المجتمعات العربية أصاب عزيز العظمة عندما أسماها «الإدغام بين تصور السيادة الوطنية وبين السيادة على المرأة».

شكلت نظارة الجامعة الزيتونية لجنة من كبار العلماء للحكم في قضية كتاب الحداد وتوضيح الموقف الشرعي من القضايا التي أثارها. فأدانت اللجنة الكتاب وصاحبه، إلا أن أعضاءها لم يتنزلوا إلى مجادلة الكاتب باعتبارهم من كبار العلماء، لكنهم ساندوا الردود التي كتبها آخرون، وصدرت في شكل كتب أو مقالات صحفية. وأهم الردود كتابان. الأول، وهو الأشهر والأكثر متانة في مضامينه، حرّره محمد الصالح بن مراد المدرس الحنفي بجامع الزيتونة وعنوانه «الحداد على امرأة الحداد أو رد الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع». صدر سنة ١٩٣١ وعلى غلافه إجازة النظارة العلمية بجامع الزيتونة. والثاني حرره عمر بن إبراهيم البري المدني وكان قريباً من أوساط الحزب الحر الدستوري وصديقاً لمحي الدين القليبي، عنوان كتابه «سيف الحق على من لا يرى الحق»، وورد أيضاً على غلافه إجازة النظارة العلمية وتوقيع أعضائها وعبارة «قدم هذا الكتاب إلى النظارة العلمية بالجامع الأعظم جامع الزيتونة أدام الله عمرانه فصادقت على ما فيه ووافقت على طبعه ورواجه بين المسلمين حسب أختام شيوخها الأعلام المرسومة في أول الكتاب».

وقد احتوى كتاب الطاهر الحداد المذكور سابقاً وثيقة في غاية الأهمية تتمثل في إجابات مجموعة من رجال الشرع حول قضايا تتصل بالمرأة. فهذه الوثيقة بالغة الأهمية في تصوير وضع الفكر الفقهي حول المرأة في بداية القرن العشرين عموماً. ذلك أنه خطر للطاهر الحداد أن يطرح على كبار العلماء اثني عشر سؤالاً قبل تحرير

كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، كأنه كان يريد أن يدين مواقفهم من طرف خفي. ولعل ذلك ما زاد من نقمتهم عليه بعد صدور الكتاب. فالحداد وجَّه أسئلته إلى أعلى الهرم الديني الممثل بالمشائخ الستة الكبار الذين كانوا مرجع القضاء والتعليم والفتوى. وكانت تونس في العهد الحسيني تحتضن مذهبين فقهيين هما المالكي والحنفي. اختار الحداد ستة شيوخ ثلاثة منهم من المذهب المالكي وثلاثة من المذهب الحنفي، وطرح عليهم، دون أن يُعلِمهم بحقيقة نواياه، اثني عشر سؤالاً أجابوا عنها بكل تلقائية لأنهم لم يدركوا أنه سيعرضها في كتابه.

ويلخص الجدول التالي المواضيع التي دارت حولها أسئلة الحداد، مع ملاحظات حول المشاكل التي تتضمنها.

	موضوع السؤال	أوجه الضرر وغياب المساواة
١	حق المرأة في اختيار زوجها	زواج المرأة دون رضاها وزواجها قبل البلوغ
٢	حق المرأة في فسخ الزواج إذا ظهر في الزوج عيب موجب لذلك ومصيرها إذا ظهر فيها عيب موجب لفسخ الزواج	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٣	مصير الزوجة إذا غاب عنها زوجها غياباً طويلاً	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٤	وقوع الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٥	حقوق المرأة إذا طلقها الرجل	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٦	حق المرأة في طلب الفراق بواسطة القاضي إذا استحالت معاشرة الزوج	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٧	ملاعنة المرأة للرجل إذا رأته يزني	حق الملاعنة للرجل دون المرأة

٨	صحة عقد الزواج إذا أضمر الرجل نية الطلاق	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٩	حقوق المرأة في البيت	تسلط الرجل على المرأة
١٠	حق المرأة في التصرف في مالها	المرأة أسيرة البيت[١٤]
١١	حق المرأة في تولي شؤون خارج البيت مثل إمامة الصلاة أو القضاء.	المرأة أسيرة البيت
١٢	ما تستره المرأة من جسدها	المرأة أسيرة البيت

كما يلخص الجدولان التاليان أجوبة المشائخ من المذهبين المالكي والحنفي.

أجوبة مشائخ المذهب الحنفي

السؤال	الحطاب بوشناق	عثمان بن الخوجة	أحمد بيرم
١	المرأة الحرة المكلفة تختار زوجها بنفسها قياساً على تصرفها بمالها، ولا يتدخل وليها إلا إذا أرادت التزوج من غير كفء. ويستحسن أن تفوض أمر زواجها لوليها من باب الأدب.	البنت غير البالغة يزوجها وليها فإذا بلغت لا تفسخ العقد إلا إذا كان وليها غير الأب والجد. البالغة تختار زوجها بنفسها ويمكن للولي الاعتراض إذا أرادت التزوج بغير كفء.	المرأة تختار من حيث خلق الرجل وخلقه والولي من حيث الكفاءة.

(١٤) هذه هي الحالة الوحيدة التي يقر فيها الفقه بالمساواة بين الرجل والمرأة، مع استثناءين هما حالة المرأة المبذرة التي يمنعها زوجها عن التبذير، ولا يرد أن من حق الزوجة أن تمنع الزوج المبذر من التصرف بماله، وحالة التبرع، فلا تتصرف المرأة إلا بنسبة الثلث. إلا أن مقارنة هذه المسألة بالمسألتين المواليتين يبين أن المرأة لا يمكن لها أن تنتفع بهذا الحق بما أنها تُمنع من الخروج من البيت. وقد صور الحداد ما كان يحدث واقعياً، إذ يستحوذ الرجل على مالها لأنه لا يمكنها التصرف فيه إلا بواسطته.

٢	تخير المرأة بين فسخ النكاح أو إمضائه إذا ظهرت في الرجل عيوب مثل الجذام والبرص والجنون. أما الرجل فيملك حق الطلاق يمضيه في حالة العيب وغيره.	ليس للزوج أو الزوجة أن يفسخا النكاح بظهور عيب بعده.	لا ترد حرة بعيب مطلقاً.
٣	لا تطلق الزوجة إذا طال غياب زوجها سواء كانت تصلها النفقة أم لا، كما لا تطلق إذا كان حاضراً ولا ينفق عليها لكن الطلاق في هذه الحالة مستحب درءاً للفساد. وقال بعض الحنفية: تطلق بعد أربع سنوات.	لا تطلق المرأة من زوجها ولو غاب طويلاً وتوقف عن الإنفاق عليها.	الطلاق من حق الرجل وحده فلا تطلق امرأة مفقود.
٤	الزواج عقد ينتفع به الرجل ببضع المرأة مقابل ما دفعه من مهر وهو يطلقها متى يريد لأنه إنما يسقط بذلك حقه في هذا الانتفاع.	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به.	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به.
٥	ليس للمرأة حق الطلاق أو ضمانات إذا طلقها الرجل. لكن يمكن أن تشترط وقت النكاح أن تكون عصمتها بيدها فتطلِّق متى تشاء.	الطلاق حق الرجل يوقعه متى شاء ولا ضمان للمرأة.	ضمان المرأة في حالة الطلاق هو الإمتاع.

٦	لا تطلب المرأة الطلاق من القاضي إلا في حالة الضرر أما سوء المعاشرة فلا يعتبر.	لا تطلب المرأة الفراق لمجرد استحالة المعاشرة.	يمكن للمرأة أن ترفع أمرها للقاضي إذا أساء الرجل معاشرتها.
٧	الزوج ينتفع وحده بزوجته أما الزوجة فلا تنتفع وحدها بزوجها لذلك كان اللعان حقاً للرجل دون الزوجة.	الزوج منتفع وحده ببضع زوجته أما الزوجة فليست منتفعة وحدها بزوجها فلا يحق لها طلب اللعان.	وضع اللعان لحماية النسب فهو للرجل دون المرأة.
٨	زواج الرجل مع إضمار نية الطلاق جائز.	عقد النكاح مع إضمار الطلاق جائز.	إذا كتب شرط الطلاق صار الزواج زواج متعة فهو باطل.
٩	المرأة مساوية للرجل في البيت وليس للرجل أن يأمرها بشيء إلا الفراش.	واجب الرجل الإنفاق على زوجته وواجبها طاعة أمره.	الرجال قوامون على النساء ولا ولاية لهم عليهم عدا حقوق الزوجية.
١٠	المرأة الرشيدة تتصرف في مالها دون إذن زوجها.	لا تتقدم المرأة في الصلاة لأنها تفتن الرجال بصوتها.	الرشيدة مطلقة التصرف بمالها.
١١	لا تصلح المرأة لجميع الوظائف ويمكن أن تتولى القضاء دون إقامة الحدود ويمكن أن تؤم النساء وتتوسطهن.	المرأة البالغة الرشيدة تتصرف في مالها دون إذن زوجها.	المرأة تكون دائماً في المقام الثاني بعد الرجل.
١٢	جسم المرأة عورة إلا الوجه والصوت لكن يفضل أن تحجب الشابة وجهها لانتشار الفساد.	جسم المرأة عورة إلا الوجه والكفين وستر الوجه ليس واجباً.	تستر المرأة كل جسدها حتى الوجه والكفين لانتشار الفساد.

أجوبة مشائخ المذهب المالكي

السؤال	محمد العزيز جعيط	الطاهر بن عاشور	بلحسن النجار
١	الأب يزوج البكر والصغيرة والثيب تختار زوجها.	الأب يزوج البكر بغير رضاها ما لم يضر بها والثيب تختار زوجها.	الأب يجبر ابنته البكر والثيب تختار زوجها بنفسها.
٢	حدوث العيب بالزوج يوجب الخيار للزوجة.	إذا حلت العيوب الموجبة للفسخ بالزوج كانت المرأة مخيرة بين البقاء والفراق. وإذا ظهر العيب بالزوجة وكان قديماً قبل العقد يخير الزوج ويمكن أن يطلب استرجاع المهر.	ظهور العيب السابق على عقد الزواج بأحد الزوجين يوجب للآخر الخيار، أما طروء العيب بعد العقد فيوجب الزوجة الخيار إذا كان من مبطلات النكاح مثل الجذام والبرص والجنون.
٣	تخير المرأة إذا غاب زوجها أكثر من ثلاث سنوات.	لا تطلق زوجة الغائب المعلوم وجوده ما دام يجري عليها النفقة. المفقود في دار الإسلام تطلق زوجته بعد أربع سنوات. المفقود في دار الحرب لا تطلق زوجته إلا بعد مدة التعمير أي الفترة التي يعيشها عادة أمثاله.	المفقود في دار الحرب لا تطلق زوجته إلا بعد انقضاء أمد التعمير والحكم بموته. والمفقود في دار الإسلام لا تطلق زوجته إلا بعد أربع سنين. والغائب المعلوم لا تطلق زوجته إلا إذا ثبت قصده الإضرار بها.
٤	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به.	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به ما لم يكن مجنوناً أو فاقد التمييز.	يمضي الطلاق بمجرد تلفّظ الرجل به ولو في حالة غضب.

٥	الطلاق بيد الرجل يوقعه متى يشاء ولا ضمان للزوجة.	لا ضمان للمرأة عند الطلاق.	حق الطلاق بيد الرجل يمضيه متى شاء ويستحب فيه الحكمة والاعتدال.
٦	لا تفرق المرأة عن زوجها إلا في حالة الضرر ولا يعتبر وضع المعاشرة.	تلجأ المرأة إلى التحكيم إذا فسدت المعاشرة وليس من حقها الطلاق.	إذا ساءت المعاشرة التجأ الزوجان إلى الصلح والتحكيم ولا يحق للمرأة الطلاق لذلك.
٧	الرجل يلاعن المرأة في زناها وليس لها أن تلاعنه في زناه.	علة مشروعية اللعان المحافظة على النسب لذلك كان حقاً للرجل دون المرأة.	شرع اللعان لنفي النسب فهو حق للرجل وحده.
٨	يصح النكاح مع إضمار الرجل نية الطلاق.	يصح النكاح إذا أضمر الرجل نية الطلاق ما لم يجعله شرطاً مكتوباً وإلا فهو زواج متعة وحكمه البطلان.	يصح النكاح إذا أضمر الرجل نية الطلاق.
٩	واجب المرأة في البيت رعاية زوجها وواجبه الإنفاق عليها.	الرجل والمرأة مأموران بحسن المعاشرة ومن يمتنع منهما عن واجباته يجبر عليها.	للمرأة في بيتها من الحقوق بقدر ما عليها من واجبات وللرجل القوامة والزعامة.
١٠	تتصرف المرأة الرشيدة في مالها دون إذن الرجل إلا في التبرع.	المرأة الرشيدة تتصرف في مالها دون إذن الرجل إلا في التبرع بأكثر من الثلث.	للمرأة الحرية المطلقة في التصرف في مالها إلا أن تكون مبذرة.
١١	لا تتولى المرأة الإمامة ولا القضاء.	لا تتولى المرأة كل أنواع الوظائف لكن يمكن أن تضطلع بما يناسبها منها.	تتولى المرأة من المناصب ما لا يتناقض وأنوثتها مثل إسعاف الجرحى.

١٢	المرأة عورة عدا الوجه والكفين ويجب ستر الوجه إذا خيف الفتنة.	المرأة عورة إلا الوجه والكفين ولا يجب عليها ستر وجهها وكفيها عن أحد من الناس ولو أجنبياً. ويمكن أن لا تستر شعرها وذراعيها أمام المحارم. يستحب أن تستر وجهها درءاً للفساد.	يجب على المرأة ستر وجهها وسائر بدنها عن الأجنبي فلا يظهر إلا عيناها.

إن المقارنة بين إجابات المشائخ تُبرز العديد من الاختلافات بينهم، لكنهم جميعاً يختلفون في المنهج عن مقاربة الطاهر الحداد التي تعتمد القراءة المقاصدية الراديكالية وتنطلق من المعاينة الاجتماعية وليس من النص، فهو يقول صراحة: «لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتميز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة. وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الأعلى» (٢٧).

٤) التحصّن بالذاكرة المقدسة من هول الوقائع

كان محمد الطاهر بن عاشور أحد المشائخ الذين استطلع الحداد رأيهم في القضايا الفقهية المتصلة بالمرأة، ثم كان من الذين أدانوا آراءه وكتابه. وللشيخ ابن عاشور مؤلفات كثيرة أشهرها تفسير «التحرير والتنوير». وإذا قارنا بموضوعية وتجرد التفاسير الحديثة فلعلنا لن نجد أكثر رسوخاً وأفضل بياناً وأجمل عبارة من هذا التفسير، رغم أنه لم يشتهر اشتهار تفاسير أخرى مثل «المنار». بل إن الذهبي لا يذكره في كتابه المشهور «التفسير والمفسرون». وقد يرجع ذلك إلى أسباب كثيرة منها شخصية المفسر.

ولد الشيخ ابن عاشور في تونس سنة ١٨٧٩ في عائلة عريقة في العلم الشرعي، وعمّر طويلاً (توفي سنة ١٩٧٣) ولم يشغل نفسه طوال حياته بغير الدين ووسائله، فكان نابغة عصره في علوم الشرع واللغة. تقلد مناصب دينية عديدة منها مشيخة الإسلام المالكي ورئاسة الجامع الأعظم (جامع الزيتونة). ولم يدنس علمه القديم بالحادث من الأفكار الجديدة، على أن ذلك لم يكن عن جهل بتلك الأفكار بل من قناعة

مفادها أن الإسلام قد سبق إليها ودعا إلى ما هو أفضل منها، فما علىٰ المسلمين إلا أن يراجعوا كتاب ربهم وأحكام شرعهم ثم تتضح لهم السبل وتستقيم أمامهم الأمور. لم يكن الشيخ من صنف المناضلين مثل عبده ورشيد رضا وابن باديس، فلم يشتهر شهرتهم.

وقد أشرنا إلى أنه كان من بين أعضاء اللجنة التي أدانت كتاب الحداد. غير أن موقفه جاء مختلفا عندما أصدر الزعيم الحبيب بورقيبة «مجلة الأحوال الشخصية»، التي استعادت المطالب نفسها الواردة في «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، مثل منع تعدد الزوجات وضبط طرق الطلاق وتمتيع المرأة بحقوق فعلية أثناء الزواج والمعاشرة، الخ، عدا التسوية في الميراث.

لماذا تغير موقف ابن عاشور[١٥]؟ هل يعبر هذا التغير عن تطور فكري؟ أم أنه

---

(١٥) يحيط الغموض تفاصيل هذا الموقف، والأمر الوحيد المتاكد أن الطاهر بن عاشور لم يعلن عن معارضته لهذا النص، على خلاف شيوخ آخرين من طبقته أو من صغار العلماء، وأن عائلة ابن عاشور وهي من العائلات الدينية العريقة لم يُعرف عنها موقف صلب ضد هذا النص الذي عارضه كثيرون بحجة مخالفته صريح الشريعة الإسلامية. وقد صدرت عن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، وهو نجل الطاهر، عدة عبارات يُفهم منها المساندة، وكان الفاضل شخصية شعبية ومحترمة ساهمت في النضال الوطني والنقابي وكان من كبار العلماء وتمتع بمكانة مرموقة في ظل الدولة البورقيبية إلى أن سبق أباه بالوفاة سنة ١٩٧٠.

وكانت الصحافة التونسية قد شهدت جدلاً حاداً حول الموضوع بين البورقيبيين والمحافظين استُعملت فيها كل وسائل الدعاية من الطرفين. من ذلك أن بورقيبة عقد اجتماعاً فسر فيه مجلة الأحوال الشخصية بالرجوع إلى القرآن والاستناد إلى مفهوم الاجتهاد، وأحضر معه على المنصة الشيخين محمد العزيز جعيط (شيخ الإسلام آنذاك) ومحمد الطاهر بن عاشور (شيخ جامع الزيتونة آنذاك). وقد ظلت الدعاية الرسمية تستعمل لفترة طويلة هذه الصورة ونشرتها في الكتب والمجلات والمقررات المدرسية، ما أعطى الانطباع لأكثر من جيل أن الشيخ ابن عاشور قد ساند مجلة الأحوال الشخصية. والواقع أن لا أحد يعلم على وجه الحقيقة ما كان تفكير ابن عاشور وهو يحضر هذا الاجتماع الذي قد يكون اضطر إليه أو قبل حضوره من باب التقية. وما أوردنا حول مواقفه في هذه الدراسة يؤكد هذا الافتراض. مقابل هذه الدعاية البورقيبية نشأت رواية منذ تلك الفترة مفادها أن ابن عاشور عبَّر في تلك المناسبة عن اعتراضه على المجلة، وهذا مستبعد لأن كبار المشائخ حاولوا في البداية أن لا يصطدموا والحكومة البورقيبية التي تتمتع بشرعية التحرير في حين كانت مواقفهم في الغالب مهادنة للاستعمار، كما كانوا حريصين على المحافظة على امتيازاتهم الاجتماعية الضخمة، لذلك جاءت المعارضة في الغالب من صغار العلماء. والقليل من كبار العلماء الذين صرحوا بالمعارضة لم يقدموا على ذلك إلا متأخرين، بعد أن تاكدوا أن بورقيبة سوف يجردهم على كل حال من امتيازاتهم وأن مجلة الأحوال الشخصية ليست نهاية المطاف (أغلق بعد ذلك جامع الزيتونة وألغيت الأوقاف التي كانت مخصصة لمدرسيه وفقد العلماء وظائفهم. على أن عائلة ابن عاشور كانت من العائلات الميسورة ولم تتضرر كثيراً بهذا الإجراء). ومع نشأة التيار الأصولي في نهاية السبعينيات اتخذت هذه الرواية صورة أخرى ذات صبغة دعائية واضحة إذ نشر هذا التيار بين اتباعه أن بورقيبة قال للجمع من الحاضرين إن الشيخ الطاهر بن عاشور يساند مجلة الأحوال الشخصية وأنه سيؤكد ذلك أمامهم وأحال إليه الكلمة فقرأ الشيخ آية من القرآن ثم قال: صدق الله العظيم وكذب =

اختلاف في التصرف أملاه خوف السلطان أو الخشية من فقدان المصالح الشخصية؟ هل كان مجبراً على السكوت عند صدور «مجلة الأحوال الشخصية»، حسب الرواية غير المؤكدة التي تنسب إلى الزعيم بورقيبة أنه قام بضغط خفي على كبار رجال الشرع بتونس وصل حد التهديد بالقتل إذا عارضوه صراحة؟ أم هو التناقض بين الفقه والواقع، باعتبار أنه لم يغب على الشيخ أن الواقع سيفرض أحكامه، ناهيك أن نجل الطاهر بن عاشور أصبح بعد ذلك المفتي الأكبر للجمهورية البورقيبية ثم أصبح أحفاده فقهاء الحداثة في الدولة البورقيبية، ومنهم الكاتب والجامعي المعاصر عياض بن عاشور؟

لعل أفضل طريقة لحل الألغاز وإدراك حقيقة المواقف أن نراجع النص الأهم الذي تركه ابن عاشور، النص الذي يفترض أنه تحدث فيه دون تقية وتنزه أن يقول فيه غير الحقيقة، لأنه كان يتحدث فيه باسم الله وفي ظل مقاصده، وهو تفسيره للقرآن المعروف بـ «التحرير والتنوير».

إن العنوان الكامل لهذا التفسير هو «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»(١٦). وهو عنوان يختصر رؤية معينة ليس هنا مجال تحليلها. لكن نشير إلى أن استعمال كلمتي «تحرير» و«تنوير» ليس من باب الصدفة، فهما يقابلان «الحرية» و«الأنوار» اللذين أقحمتهما على المسلمين المنظومة الثقافية الغربية فأصبحا مطلب «العقل الجديد». ولقد سعى ابن عاشور باستمرار إلى أن يثبت أن الإسلام لا يعارض تلك المبادئ الجديدة لكنه في غنى عنها(١٧). كما أن هذا العنوان يختزل تصور المفسر للمعنى والفكر. توجد معانٍ عديدة لكن السديد منها تضبطه قواعد اللغة والبلاغة، وتوجد أفكار مختلفة لكن الصواب لا يتحدد بمجرد التفكير بل باستحصال طرق التعقل السليم من الاعتقاد السليم(١٨). ويغيب الواقع وتطوراته بين

= بورقيبة اللعين، ثم شرع يفسر مدى مخالفة المجلة فصلاً فصلاً آيات القرآن. وقد ساهم في نشر هذه الرواية بين التونسيين الواعظ المصري المتطرف عبد الحميد كشك الذي كان قد خصص خطبة من خطبه المشهورة لثلب بورقيبة، أورد فيها هذه الرواية التي لا تمت إلى الواقع بصلة، فكان الاصوليون في تونس ينشرون تسجيلات منها بالمئات. وليست هذه الرواية الخيالية إلا دعاية مضادة للصورة المشهورة التي ظلت المنشورات الرسمية ترددها لتضفي على مجلة الأحوال الشخصية الشرعية الدينية ممثلة بعالم تونس الأكبر الشيخ الطاهر بن عاشور. وقد ظلت مجلة الأحوال الشخصية الهدف الأكبر الذي سعى المحافظون ثم الأصوليون إلى تدميره لكنهم لم يفلحوا رغم محاولات تواصلت عدة عقود.

(١٦) التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧. ج١/ ص ٨.

(١٧) لخص ابن عاشور مجمل أفكاره حول النظم السياسية والاجتماعية في كتاب «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» (تونس، الشركة التونسية للتوزيع، د ت). وهي أفكار محافظة في الغالب لكنها لا تخلو من طرافة في طريقة الإخراج.

(١٨) يكتب ابن عاشور: «الله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم قد أودع في فطرته قوة الفكر المصيب، فإذا =

المعنى المطلق الذي يتحدد باللغة والبلاغة والتعقل المطلق الذي يصاغ بالفطرة والاعتقاد السليم، لأن الصواب صواب أبداً والخطأ خطأ أبداً، والواقع يتغير لكنه لا يتطور، ومرجع الحق واحد كيفما كانت الاختلافات بين واقع وآخر.

نحتاج حينئذ إلى حفريات تأويلية في صلب الخطاب المؤول للنص المرجعي كي نتبين كيف تنتج آليات تأويلية معينة مواقف من المرأة تستعاد باستمرار، بصرف النظر عن الآراء الشخصية للقائل والواقع الاجتماعي الذي يحيط به. ولا بد من التمييز هنا بين القول والخطاب. فالقول أداء فردي يعكس الجدل التلقائي بين الفرد ومحيطه. والخطاب أداء جمعي يشيّد واقعه باللغة والتأويل ويستند إلى مؤسسات قولية ذات سلطة في المجتمع(١٩). لا يمكن الحديث عن «مواقف» ننسبها إلى الطاهر بن عاشور إلا من باب المجاز ومن موقع الخروج عن سلطة المؤسسات القولية التي كان يحتكم إليها، وإلا فإن ما يورده الشيخ لا يعتبر من وجهة نظره إلا نقلاً للشرع أو تفسيراً لكلام الإله، فلا مجال فيه للرأي الشخصي. لذلك يكون الأجدر أن نحلل ما يورده في «التحرير والتنوير» من زاوية تحليل الخطاب بدل تقييم المواقف والآراء.

ومع ذلك فإننا لن نضرب صفحاً عن العوامل البيئية التي عرضنا، لأن كتاب الطاهر الحداد أصبح الأفق الفكري للمجتمع، ما يعني أن كل خطاب معاصر له قد حوَّل المسائل التي يطرحها من مجال اللامفكر فيه إلى صنف المغيب عن الفكر. وتفسير «التحرير والتنوير» معاصر لكتاب الحداد، فقد بدأ الشيخ يلقي دروس التفسير في جامع الزيتونة في حدود سنة ١٩٢٠، ثم تأسست «المجلة الزيتونية» سنة ١٩٣٦ فبدأت تنشر التفسير في حلقات، كما نشرت سابقاً مجلة «المنار» تفسير محمد عبده. لكن صاحب التفسير أغلق نصه عن التأثر بذلك الصخب الذي كان يدور حوله، في الظاهر لا في العمق، فلم يعد معاصراً لمعاصريه بل للبيئة التي احتضنت كلام الرب وصاغت مقاصده في لغتها، وغابت أهمية ما تغير في العالم مع الثورات الكبرى وإعلانات حقوق الإنسان، وما تغير في تونس بعد الحرب الكونية الأولى، بالمقارنة مع لحظة الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام التي تمثل التطور الوحيد الجدير بالاهتمام.

إن المسائل التي نحللها لاحقاً، منطلقين من تفسير «التحرير والتنوير»، تتجاوز كونها عرضاً لمواقف المفسر. نودّ أن تكون استكشافاً لعالم ثان بُني بآجر اللغة

= نشل على الاعتقاد المصيب ارتاض عقله بقوانين الفكر المصيب، وإذا نشأ على ضد ذلك سخر عقله لاتباع طريق الخطأ في التفكير وقبول التعاليم الضالة ثم اقتراح تعاليم أخرى إلى أن تتراكم عليه الضلالات والخرافات». أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، م م، ص ٤٧.

(١٩) يراجع كتابنا: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، م م، ص ٢٣.

وإسمنت البلاغة، عالم النص الذي ينافس عالم الوقائع، لأن تفسير «التحرير والتنوير» يُخرج المرأة عن عالمها المباشر ليدخلها عالم النص، فلا مجال للحديث عن امرأة تونسية أو غيرها، بل هي امرأة المطلق التي يحكم أمرها المعنى المطلق ويفصل في شأنها العقل المطلق. فهي تتحول قضية تأويلية مدارها قضايا التركيب والمباني وآلاتها قواعد النحو والبلاغة. عالم الوقائع قائم على التطور، أما عالم النص فهو قائم على العدل. والعدل يتحقق باللغة من حيث هي أداة الفهم الصحيح للأحكام الأزلية. كما أن عالم النص هو عالم الاطمئنان المتعالي عن صخب الواقع وتموجاته وتناحر المصالح فيه. فكيف تتجلى صور المرأة في عالم العلامات الذي يقيم المفسر صرحه في صبر وأناة؟

أ) الجنس والمتعة

ليس الحديث عن الجنس من المحرمات في الثقافة الدينية التقليدية، وإن أصبح كذلك في الثقافة الدينية الحديثة. ينقل ابن عاشور هذه الرواية لابن عباس: كان من أمر أهل الكتاب ألا يأتوا النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة، فكان هذا الحي من الأنصار قد أخذوا بذلك، وكان هذا الحي من قريش يشرحون النساء شرحاً (أي يطأونهن وهن مستلقيات عن أقفيتهن) ومقبلات ومدبرات ومستلقيات، فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف فاصنع ذلك وإلا فاجتنبني، حتى شري أمرهما (أي تفاقم اللجاج) فبلغ ذلك النبي فأنزل الله «فأتوا حرثكم أنى شئتم» أي مقبلات كن أو مدبرات أو مستلقيات يعني بذلك موضع الولد[٢٠].

الجنس أمر ديني خاضع للمقدس، والإله يراقب الممارسة الجنسية ويقوّمها ويعاقب من يتصرف فيها بهواه. والوحي قناة اتصال بين المتعالي والبشر، فلا عجب أن يكون من بين مكوناته برامج التربية الجنسية.

ولكن، ما مضمون هذا التدخل الإلهي؟ كيف نفهم الآية عدد ٢٢٣ من سورة البقرة: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم...»؟ تتوفر إمكانيتان للتفسير:

الإمكانية الأولى: التدخل الإلهي يدعم الشهوة الرجولية والنزق للتمتع بالجسد الأنثوي كما يقتضي التفوق الجسدي والاجتماعي للرجل.

الإمكانية الثانية: التدخل الإلهي يدفع إلى الانتقال من ممارسة الجنس حسب التقاليد إلى ممارسة المتعة، يرفع الحياء عن الجسد كي تتحرر الممارسة الجنسية.

---

(٢٠) التحرير والتنوير، ج٢، ص ٣٧٢– ٣٧٣.

وإذا صح المنقول عن ابن عباس، ثم صح تصوير ابن عباس لما كانت عليه الأمور في الجزيرة العربية، فإننا نستنتج وجود تقابل بين نمطين من الممارسة الجنسية، نمط حيي (نسبة إلى الحياء) ونمط متحرر، الأول كان يمارس في المدينة والثاني في مكة، الأول نمط المجتمع الزراعي المنغلق على نفسه والثاني نمط المجتمع التجاري المفتوح.

لكن التدخل الإلهي النبوي في الموضوع يحول الضابط الذي يقوم عليه التمييز من المجال الاجتماعي إلى المجال الديني والانتماء الملّي. قيام الإسلام ديناً مستقلاً عن الأديان السابقة، وعن اليهودية خاصة، يقتضي تميزه عن العادات والمعتقدات السابقة. كان اليهود يمارسون الجنس على حياء ويزعمون أن من أتى امرأته مجبية جاء الولد أحول، فنزلت آية «نساؤكم حرث لكم». فتميز المسلم عن اليهودي بالممارسة الجنسية، بمثل تميزه عنه بنظام المحرمات في الأكل مثلاً. إعادة تأسيس الممارسة الجنسية هي إعادة تأسيس للتحالفات القبلية، إذ ستستهوي النساء والرجال حرية الممارسة الجنسية التي يتيحها الدين الجديد فيخرج الأنصار عن تأثير جيرانهم اليهود ويلتحقون بالقرشيين المهاجرين لتأسيس المجتمع الجديد في كل مقوماته، ومنها الممارسة الجنسية. الجنس يصنع الأمة، بشهادة القرآن نفسه. وقد ورد في سنن الترمذي أن اليهود قالت بعد أن بلغها أمر هذه الآية «ما يريد محمد أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه»[٢١]. وجاء رجلان من الأنصار حليفان لليهود يطلبان من محمد أن يتنازل ويقبل إتيان النساء في المحيض كي لا يغضب اليهود، لكنه رفض. وروى الترمذي أيضاً أن النبي قال «أقبل وأدبر واتق الدبر والحيضة»، وخاض الفقهاء كثيراً في هذا الموضوع بين محلّل ومحرِّم لهذه الممارسة الجنسية وتلك.

أين المفسر من هذا الجدل البعيد القريب الذي دار منذ قرون في صحراء لا تنفصل فيها الأرض عن السماء؟ إن المفسر غائب بصفته متكلماً، حاضر بصفته ناقلاً. الشخص باهت الأثر، لا يبين إلا من خلال بعض وعي بحساسية الموضوع، إذ يقول قبل التبسط في التفسير: «إنها لمسألة جديرة بالاهتمام على ثقل في جريانها على الألسنة والأقلام»[٢٢]. حياء المفسر يقابل حياء تلك المرأة التي رفضت لزوجها أن يأتيها مستلقية على قفاها تنظر إليه وينظر إليها. لكن نظام الخطاب يرفع الحياء بتغييب القول لصالح الخطاب، كما رفع حياء تلك المرأة بتغييب الإنسان البري لصالح الإنسان الديني (المؤمن)، على ما هو متوقع من طاعتها للأمر الإلهي بعد وروده وإقبالها على ممارسة

(٢١) التاج الجامع للأصول من أحاديث الرسول، ج ٤، ص ٦٢

(٢٢) التحرير والتنوير، ٢/ ٣٧٢.

الجنس حسب أمر ربها ورغبة زوجها. أما أن نستنتج شيئاً عن الممارسات الجنسية في بيئة المفسر فهذا أمر مستحيل، يمنعه الحياء لدى الشخص والنظام في تشكيل الخطاب. نعلم موقف الرب ونبيه وابن عباس دون موقف ابن عاشور، ونحصل على معلومات عن الممارسات الجنسية في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي دون البيئة التونسية في القرن العشرين. ذلك أن الخطاب الديني عالم نصي قائم بذاته قد أبطل كل واقع سوى واقع النص الذي يدور حوله الكلام أبداً. ولما كان التفسير تسديداً لمعنى كلام قديم أزلي فإن الواقع الوحيد الجدير بالاهتمام هو الواقع الذي احتضن تجسد القول الإلهي في النبوة البشرية، بل إن ذلك الواقع نفسه نسبي الأهمية، كما يتضح من خلال موقف المفسر من قضية «أسباب النزول»[٢٣]. فالواقع هو واقع النص الذي يمثل المنفذ الوحيد إلى واقع عصر التنزيل: يحجبه بأن يعيد رسمه ليكون بياناً للنص ولأسباب نزوله، ويحجب به واقع عصر التفسير الذي لا حاجة به لبيان أو توضيح، إلا إذا ما استدعى المقام رد شبهة من الشبهات الحادثة على الحقيقة الأبدية الخالدة.

ب) الدرجة والمماثلة

ورد في القرآن: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم» (٢/ ٢٢٨). هذه من أهم الآيات، فعليها تدور قضية المساواة. الجزء الأول منها يعمم المساواة (أو المماثلة، كما يقول المفسرون). «ولهن مثل الذي عليهن» يقتضي تقابلاً بين الحقوق والواجبات ويفترض بالاقتضاء لا بالتصريح مساواة المرأة بالرجل، لأن حقوقه واجبات للمرأة وواجباته حقوق لها. أما الجزء الثاني فتخصيص وتفضيل للرجل: «وللرجال عليهن درجة». لكن الانتقال من الجزء الأول إلى الثاني مرتبط وثيقاً بلفظ «بالمعروف». معروف من؟ البيئة، أم العقل المطلق؟

يقول ابن عاشور: «في هذا إعلان لحقوق النساء»[٢٤]. لماذا؟ قد يفاجأ القارئ بالسبب، فالسبب الذي يقدمه المفسر سبب بلاغي يتمثل في تقديم الظرف، وهو يدل في البلاغة على الاهتمام بالخبر ويؤشر لمفاجأة وقعه عند السامعين. كان يمكن أن تكون الآية «مثل الذي عليهن لهن»، فتستفتح بالواجب ثم تعلن الحق، لكن القرآن عكس وبدأ بإعلان الحق قبل التذكير بالواجب، فوردت «لهن» قبل «عليهن».

---

(٢٣) يكتب مثلاً: «أولع كثير من المفسرين بتطلب لأسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك. وأغربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا». المقدمة الخامسة للتفسير. ج ١ ص ٤٦.

(٢٤) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٧.

إذا تجاوزنا هذه النكتة البلاغية، نرى هذا الطرح للمسألة منتظراً من الفكر الديني وليس جديداً عليه. متابعة الجدل بين الكنيسة والحداثة حول حقوق المرأة، وحقوق الإنسان عموماً، كان يدور حول هذه الإشكالية ذاتها. الموقف التقليدي للكنيسة المسيحية أن الإنسان، رجلاً كان أم امرأة، خاضع لمجموعة من الواجبات يسطرها الدين والأخلاق، أما الحقوق فليست إلا نتائج مترتبة عن الانصياع إلى تلك الواجبات، أو هي على وجه التدقيق جزاء يتكرم به الإله إلى من انصاع لأوامره. الفكر الديني التقليدي قام على مفهوم الواجب، الذي يقابل أيضاً حقوق الله، وهي العبارة التي كان اختارها الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لتكون عنواناً لأحد كتبه. وفي العصر الحديث كانت الكنيسة تعارض الثورة الفرنسية التي أعلنت حقوق الإنسان بالتنصيص على واجباته تجاه خالقه. على أن الحداثة قامت على مفهوم الحق وليس على مفهوم الواجب، وذلك يتجسد في النصوص المرجعية للعالم الحديث: إعلانات حقوق الإنسان، حقوق المرأة، حقوق الأقليات، حقوق الطفل، الخ.

لكن لا أحد في المسيحية، على علمي، قد حوَّل هذا التقابل القانوني إلى تقابل بلاغي، على ما هو عليه الأمر في التفسير المعاصر للقرآن لدى المسلمين. إذا مضينا بتحليل ابن عاشور إلى نهايته فيمكن أن نصل إلى النتيجة التالية: الإسلام غير معني بهذا التنازع بين «الحق» و«الواجب»، فهو جامع لكليهما حاكم بالعدل ومحقق للوسطية بينهما، على أن ضرورة التربية والتوجيه قد تدفع إلى تقديم الحق على الواجب أو الواجب على الحق بحسب ميل الناس إلى التفريط في هذا أو ذاك.

هذا هو الحل البلاغي لقضية المرأة في الإسلام المعاصر. لكن لما كانت البلاغة غير كافية للإقناع، فإنها تعضد بالواقع فيكون سنداً لها، واقع العبارة طبعاً لا واقع المفسر. يعمل الخطاب حينئذ إلى إقامة تاريخ للجزيرة العربية يكون مفسراً للأساليب البلاغية التي ورد بها النص: إذا تقدم الظرف على الخبر، والحق على الواجب، و«لهن» على «عليهن»، فذلك دليل على أن المرأة كانت مهيضة الجانب في «الجاهلية»، وأن الإسلام جاء بأوّل إعلان لحقوق المرأة. لا سند لهذا التاريخ غير البلاغة، لأن ما يرد من روايات إنما هي مرويات مفسرين كانوا يحلّون ما أشكل من آيات القرآن، فلهذا السبب يحتل ابن عباس الصدارة كما هو معهود. يقول ابن عباس: «كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئاً فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقاً، من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا»[٢٥].

---

(٢٥) التحرير والتنوير، ٢/ ٣٩٧.

هذا الأثر مهم، لا من جهة كونه نقلاً عن ابن عباس، بل من جهة تقديمه نموذجاً من الانزلاقات الدلالية التي يمكن أن تتحول بالقول من الخصوص إلى العموم، عندما يتخلص القول من تاريخه المباشر ويؤسس تاريخية نصية يقيم عليها عموميته. ابن عباس ليس شخصاً بل ممثل لفاعل جمعي، لكن ما هو الفاعل الذي يمثله من خلال «كنا»؟

تتوفر إمكانيات ثلاث نجد آثارها جميعاً في التفسير متراكمة مثل المتكلسات الصخرية ويمكن استخراجها بالحفريات التأويلية:

الإمكانية الأولى: ضمير الجمع يعود على قريش. نجد أثراً لهذه الإمكانية في قول المفسر: «فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من أهل المدينة في معاملة النساء. وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد اليمن، واليمن أقدم بلاد العرب حضارة، فكانت فيهم رقة زائدة»[٢٦].

الإمكانية الثانية: ضمير الجمع يعود على العرب عموماً. فالعرب قبل الإسلام كانوا يحتقرون المرأة فمثَّل الإسلام إعلان ثورة لحقوقها، أي المرأة في الجزيرة العربية تحديداً.

الإمكانية الثالثة: ضمير الجمع يعود على الإنسانية جمعاء. البشرية قاطبة لم تكن تقيم شأناً للمرأة، إلى أن جاء الإسلام بأول إعلان عالمي لحقوق المرأة. «فلما جاء الإسلام بالإصلاح كان من جملة ما أصلحه من أحوال البشر كافة ضبط حقوق الزوجين بوجه لم يبق معه مدخل للهضيمة»[٢٧].

يبدأ المفسر من التفسير الأول الذي توجه إليه الروايات لينتهي إلى التفسير الأخير الذي تقتضيه ضرورة إغلاق التاريخ بالتفسير وتسييج النص بالنص. إذا كان الإسلام أول إعلان عالمي لحقوق المرأة فكل ما وقع في التاريخ بعد ذلك، من قمع للمرأة أو من نضالات من أجل حقوقها، في العالم الإسلامي أو في أوروبا، فإنه يعدو شيئاً هامشياً، لأنه لا يفيد في بيان بلاغة النص. ذلك أن المرأة لا تعدو أن تكون علامة لغوية ودالاً لا مرجع له إلا في النص نفسه. إذا كانت فترة ما قبل الإسلام قد ألغيت تاريخياً لتتشكل بدلاً منها صورة بلاغية وظيفتها أن تحل المشكل من النص القرآني وتوضح عبارته ببيان أسباب النزول، فإن فترة ما بعد الإسلام، إلى العالم المعاصر نفسه، لا حضور لها ولو علامة لغوية أو دالاً دون مرجع، لأنها جاءت بعد القول

(٢٦) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٨.
(٢٧) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٨.

الفصل الذي لا قول بعده وبعد الحدث الأنموذجي الذي يشكل محور التاريخ وغايته. قضية المرأة طرحت في الإسلام من خلال الصدمة القيمية التي أحدثها التقاء المهاجرين بالأنصار، أي التقاء مجتمعين فرعيين يحمل كل منهما منظومة قيمية حول المرأة. ومن الواضح أن هذا الالتقاء قد أثار كثيراً من المشاكل، حتى تحول الإله نفسه حَكَماً بين الخصومات الجنسية للمؤمنين، مثل الخصومة التي أشرنا إليها بين الزوج القرشي والزوجة من الأنصار، ومثل الخصومة المشار إليها في سورة المجادلة بين أوس بن الصامت وزوجه خولة أو خويلة بنت مالك، وغير ذلك. فهذه اللحظة المؤسسة لخطاب المرأة في القرآن ينبغي أن تظل الحدث البرادغمي الأساسي الذي يوجه كل الأحداث، حتى أن التقابل بين وضع المرأة بعد الثورة الصناعية وقبلها ينبغي أن يعد أمراً ثانوياً بالمقارنة مع نتائج ذلك التصادم بين المهاجرين والأنصار، باعتباره أحد مكونات الهجرة النبوية التي تمثل محور التاريخ (لذلك اختارها عمر بن الخطاب بداية للتاريخ الإسلامي). كما ينبغي أن يعد هامشياً ظهور الحركات النسائية في أوروبا ثم في العالم والنضالات التي قامت بها شخصيات تاريخية مثل ماري غوز وأملين غولدن وكلارا زادكين، والإسهامات النسائية في العصر الحديث، مع الملكة فكتوريا والكاتبة جورج صند والكيميائية ماري كوري ونحو ذلك، ثم نتائج ذلك كله في المجتمعات العربية منذ انفتاحها على العالم الحديث. المهم ما كان وقع في الجزيرة العربية لأنه وحده قد حظي بشرف التدخل الإلهي لتحقيق العدل بين الجنسين.

نتبين من هذا التحليل وجود بنيتين عميقتين للخطاب حول المرأة: الأولى مركزية العدل بدل الحق، والثانية التحصن من التاريخ بالبلاغة. إذا كانت القضية تنازعاً بين الحق والواجب، فإن الحل لا يعدو تدخلاً عادلاً يمنع أن يفرط في أحدهما لحساب الآخر. الألوهية والنبوة والسياسة قائمة في التصور الديني الإسلامي حول صورة القاضي الذي يفصل المنازعات بالعدل ويعطي كل ذي حق حقه ويمنع بحكمته الفتنة بين الناس، أي يمنع الثورة والانقلابات والتغيرات العميقة في التاريخ وكل أنواع الصراعات من طبقية وجنسية وقومية. إننا حقاً أمام نموذج مختلف لا تنازع فيه بين الحق والواجب، ولا يمكن من خلاله الحديث عن حقوق المرأة، وحقوق الإنسان عموماً، لا بالقبول ولا بالرفض، لأن هذه الحقوق لا تفهم في مرجعيتها التاريخية المعاصرة إلا من خلال التقابل بين الحق والواجب الذي دار حوله التنافس بين الكنيسة والحداثة. أما كيف يتحقق العدل، كيف يتجسد تاريخياً وواقعياً ذلك القاضي العادل الذي لا يغمط صاحب حق حقه، فتلك قضية أخرى. لقد تدخل الإله مرة أخيرة ونهائية ومرجعية لفصل النزاعات بالعدل بين عباده، فكان ذاك التدخل الحدث المحوري في التاريخ من بدايته إلى نهايته، علماً أن البداية والنهاية هما أيضاً من حكي ذلك الإله، فهو الذي أخبر

بما وقع في العهود الأولى وما سيقع في نهاية الزمان. وما حدث بين البداية والحدث المحوري هو قصص للتسلية والعبرة وليس للتشريع، فكذلك حكم ما وقع منذ الحدث المحوري إلى الآن، في انتظار الحدث الحقيقي المتمثل في نهاية التاريخ بنهاية العالم. ثلاثة أحداث ولا شيء بينها يمكن أن يعدّ تحولاً أساسياً، هي الخلق والوحي والمعاد. ليس على البشر حينئذ إلا أن يقيسوا الوقائع على فترة الوحي ويتعمقوا في البلاغة ليجدوا حكم كل شيء.

تتمثل مهمة المفسر حينئذ في الحديث عن اللحظة النموذجية في التاريخ، التي هي الحاضر الممتد وليس الماضي. يقول ابن عاشور: «باختصار، كانوا في الجاهلية يعدون الرجل مولى للمرأة فهي ولية، كما يقولون، وكانوا لا يدخرونها تربية وإقامة وشفقة وإحساناً، واختيار مصير عند إرادة تزويجها، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكفاء. بيد أنهم كانوا مع ذلك لا يرون لها حقاً في مطالبة بميراث ولا بمشاركة في اختيار مصيرها، ولا بطلب مالها منهم... فحدد الله لمعاملات النساء حدوداً شرع لهن أحكاماً، قد أعلنتها على الإجمال هذه الآية العظيمة ثم فصلتها الشريعة تفصيلاً»[٢٨]. وإذا تابعنا التفسير نجدنا باستمرار أمام هذه المقابلة بين المرأة قبل الإسلام والمرأة بعده، مع غياب كل إشارة إلى واقع المرأة المسلمة المعاصرة وسكوت عن الإشكالات الدينية التي أثارها المصلحون مثل قاسم أمين وطاهر الحداد. قبل الإسلام لم يكن عدد الطلقات محدداً، ولا عدد الزوجات، وكانت المرأة تورث كما يورث المتاع ولا حق لها في الميراث، زوجة كانت أو ابنة أو أماً أو عمة أو خالة، ويدوم حدادها على زوجها سنة وأكثر وإذا تزوجت أخذ وليها الصداق. مع الإسلام حدد عدد الطلقات إلى ثلاث وعدد الزوجات إلى أربع وأصبحت المرأة تتمتع بنفسها بالمهر وترث بمقدار النصف ولا تحد على الزوج إلا أربعة أشهر وعشرة أيام، الخ.

على أن ذلك لا يعني أن خط التقدم مطرد، لأن هذه الدرجة التي فضل بها الرجال على النساء تقف حاجزاً دون المساواة المطلقة، لا بصفتها مخالفة للعدل، بل من جهة أنها تحقيق للطبيعة ومراعاة للفطرة، مثل القوة الجسدية التي تحل للرجل تعدد الزوجات، والقوة العقلية التي تجعل حق الطلاق بيده دون المرأة، ورئاسة العائلة التي تجعل نصيبه من الإرث ضعف نصيب المرأة. ويظل المفسر خالطاً بين الثقافة والطبيعة رغم أنه يعيش عصراً برزت فيه نساء رياضيات وكاتبات ومكتشفات ومخترعات، رغم علمه أن المرأة في أوروبا تتعلم وتعمل وتشارك الرجل في أغلب نشاطاته وتولت عرش

---

(٢٨) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٩–٤٠٠.

بريطانيا الإمبراطورية الأعظم في العالم التي تستعمر الجزء الأكبر من العالم الإسلامي[(٢٩)].

واليوم؟ ذلك مسكوت نص هو الحاضر والماضي معاً، يفسر تارة بأسباب النزول وطوراً بقواعد البلاغة، فيحجب التاريخ بأسباب النزول، ويحجب الحاضر بنكت البلاغة. على أننا لا نعدم مواطن يتسلل فيها الواقع إلى التفسير وتبرز هموم العصر بين المباحثات اللغوية والتشريعية. مثال ذلك تذكير المفسر في أكثر من مرة أن الإسلام كان الإعلان الأول عن حقوق المرأة، ما يعني أنه غير قادر على قراءة القرآن دون التفكير في الإعلان «الثاني» الذي حصل في أوروبا، مثل قوله في إحدى الفقرات: «دين الإسلام حري بإصلاح شأن المرأة، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني والمربية الأولى»[(٣٠)]، وهي طريقة في الاستدلال قليلة الورود لدى ابن عاشور الذي يتحاشى الخروج عن المسائل النصية. لكن أهم من ذلك جميعاً التفسير الطريف الذي يقدمه ابن عاشور لكلمة «بالمعروف» الواردة في الآية، والذي يفتتح به مسلكاً إصلاحياً من الأسف أنه لم يقع التفطن إلى أهميته. يقول: «المراد به ما تعرفه العقول السالمة، المجردة من الانحياز إلى الأهواء أو العادات أو التعاليم الضالة، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصاً أو قياساً أو اقتضته المقاصد الشرعية أو المصلحة العامة التي ليس في الشرع ما يعارضها»[(٣١)]. ثم يضيف: «من يرى أن البنت البكر يجبرها أبوها على النكاح قد سلبها حق المماثلة للابن فدخل ذلك تحت الدرجة، وقول من منع جبرها وقال لا تزوج إلا برضاها قد أثبت لها حق المماثلة للذكر. وقول من منع المرأة من التبرّع بما زاد على ثلثها إلا بإذن زوجها قد سلبها حق المماثلة للرجل، وقول من جعلها كالرجل في تبرعها بما لها قد أثبت لها حق المماثلة للرجل. وقول من جعل للمرأة حق الخيار

---

(٢٩) ونجد مقابلاً لذلك لدى عبده الذي كتب أيضاً: «إن المرأة عاجزة بالطبع عن القدرة على جلب لوازم معيشتها ودرء المكروهات عن ذاتها، خصوصاً في أزمنة الحمل وعقب الولادة وسني الرضاع. وما لم يعلم الرجل اختصاصه بها لا يسعى في القيام بحاجاتها والمدافعة عن حقوقها». الأعمال الكاملة، بيروت، ج ٢، ص ٦٩. ويلاحظ أن هذا النص كتب في فترة مبكرة من حياة عبده (١٨٨١) لما يستكشف فيها عياناً العالم الحديث. لكن رشيد رضا يذكر في تفسير «المنار» قولاً في الاتجاه نفسه، وليس واضحاً من السياق ما يرجع منه إلى عبده وما يمثل تفسيراً منه لكلام أستاذه. ومهما يكن صاحب القول فإن ما يلفت الانتباه هو المضمون، فيرد في معرض تأكيد عدم تأهل المرأة للأعمال خارج المنزل: «ولا ينافي ذلك اشتغال بعض نساء الأجانب في هذا العصر بالأعمال المالية، فإنه قليل لا يعول عليه. والأحكام العامة إنما تناط بالأكثر من الأشياء والأصل فيها» (المنار، ج٣، ص ١٠٥). لقد عدت روح العصر استثناء لأن انغماس المفسر في العالم القائم حول النص قد غيب عنه إمكان معاينة ما هو يسير المعاينة حوله، فكان مثل المنجم الذي سقط في البئر وهو في صدد الإخبار بنبوءات النجوم.

(٣٠) التحرير والتنوير ٢/٤٠٠.

(٣١) التحرير والتنوير ٢/٤٠٠.

في فراق زوجها إذا كانت به عاهة قد جعل لها حق المماثلة، وقول من لم يجعل لها ذلك قد سلبها هذا الحق. وكل ينظر إلى أن ذلك من المعروف أو من المنكر. وهذا الشأن في كل ما أجمع عليه المسلمون من حقوق الصنفين، وما اختلفوا فيه من تسوية بين الرجل والمرأة، أو من تفرقة. كل ذلك منظور فيه إلى تحقيق قوله تعالى «بالمعروف» قطعاً أو ظناً. فكونوا من ذلك بمحل التيقظ وخذوا بالمعنى دون التلفظ»[٣٢].

كان يمكن للمفسر أن يجعل المعروف هو المتعارف عليه في البيئة، فيقحم النص في مجال التاريخ، ويحول الاهتمام من أسباب النزول إلى إعادة استكشاف تلك البيئة، ويفتح المجال للفيلولوجيا في تفسير النص المقدس، كما حصل في المسيحية. لكنه يفضل أن يستبعد هذه الإمكانية و يتحصن بالمطلق، لأن «العقول السالمة» تدرك الخطأ والصواب من ذاتها لا من التاريخ والتجربة، وتدرك الصالح والطالح خارج الزمان وخارج المكان. لكنه يفسح المجال في التالي من القول للتكيف والواقع، لا بمواجهته بالنص، بل بمواجهته بالإمكانات التأويلية التي يتيحها النص. لقد انتهى عصر التأويل لأن الفقهاء تلفظوا بكل الأقوال الممكنة وذهبوا كل المذاهب الجائزة، وما عدا ذلك خروج عن قواعد اللغة والبلاغة وقد أصبحتا ضابطي العقل السليم. أما المفسر فهو يقرر المبدأ كما يرد في النص المقدس وتسمح به تلك القواعد، وأما الفقيه فيجتهد في استخراج الأحكام الجزئية من النص وتفاسيره. تبقى حلقة ثالثة، من يختار بين الأحكام المختلفة أكثرها جدارة بالترجيح؟ هذا مبحث يتعلق بالواقع لا بالنص، فلا يتحمله المفسر ولا الفقيه.

جائز حينئذ أن نستنتج ما لم يصرح به ابن عاشور، وهو أن السلطان هو الطرف الثالث. ذاك مبدأ الإصلاح التشريعي كما حاول إقامته خير الدين منذ البدايات الأولى للإصلاح في تونس، وكما حاول إقامته عديدون في تركيا ومصر والمغرب الأقصى وغيرها. أن نأخذ من بين أقوال الفقهاء ما يناسب العصر. بعبارة حديثة: أن نختار بين الإمكانات التأويلية التي توفرها مدونة مغلقة قد أغلقت ضوابط إنتاجها بتقنين اللغة وقواعدها والقياس وآلياته. يبقى الاختلاف بعد ذلك في الأسس الأنطولوجية، إذ يرى العقل السليم عندما يكون محافظاً أن «الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال من زيادة القوة العقلية والبدنية، فإن الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة، ولذلك نجد صنف الذكر في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى وأقوى جسماً وعزماً»[٣٣]. قد يبدو مفاجئاً أن يصبح المفسر داروينياً أمام هذا الموضوع بالذات، لكن الإصرار على تفوق

---

(٣٢) التحرير والتنوير ٢/٤٠٠.
(٣٣) التحرير والتنوير ٢/٤٠١.

الرجل والدفاع عن استبداده بالمرأة يبرر كل شيء. ولعله جدير هنا أن نعارض هذه الفقرة بما كتب شبلي شميل، المسيحي المارق والطبيب العلماني: «إن امتياز الأنثى على الذكر من صفات الحيوانات المنحطة في سلم النشوء وإن امتياز الذكر عليها من صفات الحيوانات المرتقية»[٣٤]. نرى كيف أن النتيجة واحدة، من موقع ديني أو علماني على حد سواء، ما دام المتكلم رجلاً يدافع بالعلم أو الدين أو العقل أو ثلاثتها مجتمعة عن تفوق جنسه.

عندما طرح خير الدين فكرة اقتباس الأقوال الأكثر ملاءمة لحاجيات العصر من المذاهب الفقهية المختلفة، لم يكن يفكر في موضوع المرأة والأحوال الشخصية. بل لعله كان يستبعد الأمر لو عرض عليه، فهو من الذين كانوا يرغبون في تغيير كل شيء عدا وضع المرأة، ولم تؤثر عنه كلمة حول مركزها المتردي في كل ما كتبه من أفكار إصلاحية. لا يجوز حينئذ اعتبار ابن عاشور مجرد مكرر لفكرة طرحت قرناً قبله، ذلك أن تميزه يبرز في جانب نقله هذه الفكرة إلى مجال الأحكام الزوجية. إن من الممكن هنا أن نقيم علاقة ثلاثية بين خير الدين وابن عاشور وبورقيبة.

خير الدين طرح في تونس فكرة إقامة مدونة قانونية تنتقي من أقوال المذاهب ما يناسب العصر. وابن عاشور مهد لانتقال الفكرة من مجال القانون التجاري والمدني إلى مجال الأحوال الشخصية. وبورقيبة أصدر نصاً يمكن أن يقرأ بطريقتين: طريقة القانونيين الذين يرونه مستمداً من التشريعات الحديثة، وطريقة الفقهاء الذين يرونه منتقى من المذاهب الفقهية.

كأن ابن عاشور حلقة الربط بين أب الإصلاح التونسي ومؤسس الجمهورية، فقد نقل الفكرة من مجال المعاملات إلى الأحكام الأسرية، وأثبت شرعية الاختيار بين الإمكانات القولية لكنه ترك للحاكم إثم ما سيختار. إن فكرة الانطلاق هي الفصل بين الشريعة والنص القرآني، أي بين الأقوال المختلفة والمتناقضة التي ترد في مذاهب الفقهاء ومدوناتهم والإمكانات التي يقررها المفسر لا بالرجوع إلى الواقع أو إلى التفاصيل ولكن باعتماد القواعد المطلقة للغة والبلاغة. نحن في هذا المستوى أمام فكرة من الأفكار الرئيسة التي قام عليها الخطاب الإصلاحي، ونجد لها حضوراً لدى العديد من ممثلي هذا الخطاب. لكن الفارق أن تونس قد وجدت الحلقة المفقودة، أي القيادة السياسية التي تقبل على الاختيار بين الأقوال الممكنة ما هو جدير بمقتضيات العصر، وتتحمل إثم ما أقدمت عليه من اختيار. أما المفسر فوظيفته بيان الممكن من الأقوال وليس تعيين الجدير منها بالاختيار حسب المصلحة. ولعل في هذا بعض أسباب صمت

(٣٤) مباحث علمية واجتماعية. بيروت، ١٩٩١. ص ٩٤.

ابن عاشور عن «مجلة الأحوال الشخصية» سنة ١٩٥٦ بعد أن أدان «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» سنة ١٩٣٠.

لأن مجلة الأحوال الشخصية مجلة قانونية لم تقم على أية مصادرة أنطولوجية كما أنها لم تخرق، ظاهرياً على الأقل، مبدأ الاختيار داخل منظومة الممكنات لا خارجها، فهي لم تساو مثلاً بين الجنسين في قسمة الميراث لغياب رأي فقهي سابق يسمح بذلك. أما طاهر الحداد فقد أقدم، في رأي الفقهاء، على ما لم يكن من صلاحياته. فلم يبلغ درجة من العلم باللغة والبلاغة تحل له الاجتهاد أو تفسير القرآن، ولا كان عالماً باختلافات المذاهب ليصدر الفتاوى، ولا كان من رجال الإمارة ليحكم أي الآراء تقتضيها المصلحة. فكان مأخذ ابن عاشور عليه من باب بيان أنه غير أهل للخوض في المسألة، وليس من باب الجدل معه في صلب الموضوع.

الحقيقة أن تفسير ابن عاشور جاء أكثر متانة من «تفسير المنار»، إذ تجنب ابن عاشور أن يكتب ما كتب عبده: «هذه الدرجة التي رفع النساء إليها لم يرفعهن إليها دين سابق ولا شريعة من الشرائع، بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام ولا بعده. وهذه الأمم الأوروبية التي كان من آثار تقدمها في الحضارة والمدنية أن بالغت في تكريم النساء واحترامهن، وعنيت بتربيتهن وتعليمهن العلوم والفنون، لا تزال دون هذه الدرجة التي رفع الإسلام النساء إليها»[٣٥] أو أن يتورط في نظرية مثل تلك التي أوردها رضا في «حقوق النساء في الإسلام» ولخصها في هامش من التفسير بقوله: «إن جميع أمم الأرض الوثنية والكتابية كانت تهضم حقوق النساء وتسترقهن أو تعدهن كالرقيق أو كالحيوان، والإسلام هو الذي أعطاهن جميع الحقوق من دينية ومدنية ومالية، وإن مصلحة البشر في اتباعه ومفسدتهم في مخالفته»[٣٦]. لقد أغلق ابن عاشور التفسير على أن يصبح مجادلة مع العصر، واكتفى بتقرير الحدين الأقصى والأدنى اللذين لا يجوز الخروج عنهما، وتلك الغاية القصوى التي يمكن للخطاب الإصلاحي بلوغها إذا ما بقي مقيداً بقواعد اللغة والبلاغة. مع ملاحظة أن عبده اعتبر معنى الدرجة الرئاسة، أي أن الرجل والمرأة متساويان في كل شيء، سوى أنهما إذا اجتمعا في أمر كان الرجل متقدماً في الرئاسة، مثل رئاسته العائلة، وأنه جعل المعروف يتحدد بالبيئة لا بالعقل المطلق. لكن النتائج متشابهة بين الرجلين رغم هذه الاختلافات، وجوهر المسألة يرجع إلى اعتبار السائد فطرة وطبيعة ما لم يعارضه صريح النص، وبدعة إذا عارضه أو احتمل معارضته واقتضت المصلحة ذلك. حدود الخطاب الإصلاحي هي

(٣٥) المنار، ج٢، ص ٣٠٣.
(٣٦) المنار، ج ٢، هامش ص ٣٠٣.

حدود تأويل العبارة، أما التاريخية فتخرج بنا من الإصلاح إلى التحديث. وليس أبلغ في بيان محدوديته من عجزه أمام قضية المرأة، لكن هذه المزايدة المجنونة في الهروب من الواقع ليست إلا تعبيراً عن كثافة الكبت الفكري والجنسي الذي أصبحت تعانيه الثقافة التقليدية من جراء تهديد جسد المرأة لمنطق وعيها بالأشياء.

ج) القوامة

عندما ذكر القرآن: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم...» (النساء ٣٤). هل كان يخبر بما كان واقعاً أم يقرر ما ينبغي أن يكون دوماً وأبداً؟

يقول ابن عاشور: قيام الرجال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي[٣٧]. ويضيف: «هذا التفضيل ظهرت آثاره على مر العصور والأجيال، فصار حقاً مكتسباً للرجال، وهذه حجة برهانية على كون الرجال قوامين على النساء. فإن حاجة النساء إلى الرجال من هذه الناحية مستمرة وإن كانت تقوى وتضعف... ويندر أن تتولى النساء مساعي من الاكتساب»[٣٨]. يقول هذا وهو يعيش في القرن العشرين. فالتاريخ هو ما يعرفه من التاريخ: «الجاهلية» و«الإسلام»، صورتان صنعهما التفسير وليس استقراء الوثائق. لكن لنلاحظ خاصة غياب الوعي بقطيعة الحداثة: ما شوهد على مر العصور والأجيال هو البرهان، لا جديد تحت الشمس، لا يتغير شيء مع انتقال الإنسان من العصر الزراعي إلى العصر الصناعي ولا يختلف أمر بعد قيام الثورة الانجليزية والفرنسية والأمريكية وبعد انتشار الفلسفة الحديثة والديمقراطية. «يندر أن تتولى النساء مساعي الاكتساب»، يقول هذا وهو يعيش في القرن العشرين وفي تونس التي وصلت حالياً نسبة المتعلمات فيها من البنات أكثر من نسبة المتعلمين من الذكور وعدد المشتغلات غير بعيد عن عدد المشتغلين. يخبر بما وقع منذ ١٤ قرناً ولم يتصور ما هو حادث وما سيحدث في وطنه بعد سنوات.

وتبدو أحكام النشوز والتأديب مترتبة عن مبدأ القوامة الوارد في الآية السابقة، فالقوامة لا تعني مجرد الاضطلاع بالأعباء المادية للأسرة، إنها أيضاً مسؤولية أخلاقية، وهجر الزوجة زوجها تعد في هذا الإطار تعدياً على الأخلاق. وعليه، يكون واجب الزوج معالجة التعدي على الأخلاق بالتدرج، بأن يبدأ بالوعظ، ثم الضغط ثم التأديب: «واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا

---

(٣٧) التحرير والتنوير، ٣/٣٨.

(٣٨) التحرير والتنوير ٣/ ٣٩.

عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً» (النساء ٣٤).

ولقد فتح مبحث التأديب بالضرب مجالاً فسيحاً للاختلاف في التفسير الحديث، خاصة أن الأوروبيين كثيراً ما وقفوا عند هذا الحكم للتشهير بالمسلمين، كما يتضح مثلاً من خلال الأسئلة التي طرحت على أحمد بن أبي الضياف. إن حرج ابن عاشور واضح أمام هذا الموضوع. فقد خرج عن منهجه العادي في التفسير باللغة والبلاغة إلى اعتبار الواقع والاستدلال بالعيان، أو بما يبدو له كذلك. يقول: «وأما الضرب فهو خطير وتحديده عسير، ولكنه أذن فيه في حالة ظهور الفساد، لأن المرأة اعتدت حينئذ، ولكن يجب تعيين حد في ذلك يبين في الفقه، لأنه لو أطلق للأزواج أن يتولوه، وهم حينئذ يشفون غضبهم، لكان ذلك مظنة تجاوز الحد، إذ قل من يعاقب على قدر الذنب. على أن أصل قواعد الشريعة لا تسمح بأن يقضي أحد لنفسه لولا الضرورة»[٣٩]. فنرى في هذه العبارة ورود ثلاثة استدراكات متوالية مع الإقرار أن موضوع الضرب خطير وإمكانية التجاوز قوية، وأن الأصل أن لا يكون الشخص خصماً وحكماً في آن واحد. لذلك يفضل تقديم مقترح جديد في المسألة، هو أن يصبح الحكام جهة تنفيذ عقوبة الضرب إذا تأكد نشوز الزوجة ليكون إيقاعهم العقوبة عادلاً. بل إنه يرى جائزاً أن يمنع الحكام الرجال عن ضرب نسائهم إذا تحقق وقوع الضرر. ومن الواضح أن هذا المقترح لا يتضمن مراجعة عقوبة الضرب نفسها، لأن المفسر يزعم أن المرأة ترغب من زوجها أن يضربها ولا ترى ذلك منه اعتداء وأن هذا هو الشأن الغالب، وهذه صورة أخرى من تطويع الواقع للنص بدل استعمال التأويل في تقليص المسافة بينهما. إن المقترحات التي يقدمها الخطاب الإصلاحي تظل محدودة في تعاملها مع القضايا التي تتصل بالمرأة تحديداً. كما أنه لا يتطرق إلى غياب المساواة، ذلك أن الزوج إذا مارس النشوز وأعرض عن زوجته لا يعاقب وغاية ما تتطلع إليه الزوجة الصلح أو الخلع، كما يرد في تفسير آية «وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما والصلح خير...» (النساء: ١٣٠).

د) الحب

الحب يأتي بعد الزواج. النظام العام هو نظام العائلة، لسبب طبيعي هو أن البشر لا يتكاثر بالتناسل الذاتي مثل النبات، ولا التناسل العنيف مثل الحيوان. الزواج هو اختيار للألفة والتواصل بين طرفين، لكنه ليس نتيجة الحب بل الحب نتيجته، «فالزوجان يكونان من قبل التزاوج متجاهلين فيصبحان بعد التزاوج متحابين...وهما

---

(٣٩) التحرير والتنوير ٣/ ٤٤.

قبل التزاوج لا عاطفة بينهما فيصبحان بعده متراحمين كرحمة الأبوة والأمومة»[٤٠].

على أن ذلك لا يعني أن الرجل واجب عليه أن يشعر بالحب تجاه زوجته، لأن الحب شعور قهري، لذلك ورد «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم...الآية»، فيقوم النظام العائلي على أساس تحديد الواجبات والحقوق على أنها شرع يخضع له الطرفان، ومنه الممارسة الجنسية التي لا تخضع أيضا للحب، فمن فقدت الرغبة في مجامعة زوجها تؤدب وتجبر على مجامعته مادامت له زوجاً، ومن فقد الرغبة في مجامعة زوجته يطلب منه على طريق الندب لا الإيجاب أن يجد معها طريقاً للصلح أو أن يقبل الخلع أي أن يطلقها مقابل مبلغ مالي تؤديه إليه، لكن «لا يكلف الزوج بما ليس في وسعه من الحب والاستحسان»[٤١].

هـ) تعدد الزوجات

يدافع المفسر عن تعدد الزوجات بذكر «المصالح» التي يحققها، وهي أولاً تكثير عدد الأمة بزيادة المواليد وثانياً تمكين كل النساء من الزواج لأن عدد الإناث يفوق عدد الذكور نتيجة الحروب وطول أعمار النساء وثالثاً تجنب انتشار الزنا في المجتمع. لكن المفسر لا يعتبر هذه «المصالح» مرتبطة بنظام اجتماعي منته، إذ إن الحروب الحديثة التي تخاض بالطائرات والقنابل لا تفرق بين النساء والرجال، وعدد الأفراد لم يعد معيار عزة الأمة، والزنا ظاهرة قائمة في كل المجتمعات بتعدد الزوجات أو بدونه. كما لا يتوقف عند مضار تعدد الزوجات في العصر الحديث، على عكس ما فعل عبده. ويتجنب المناقشة الصريحة للعدد أربعة، فإذا كان عدد النساء يفوق عدد الرجال فهل أن النسبة واحد على أربعة؟ وهل تتزوج المرأة بأكثر من رجل إذا ثبت في مجتمع أن عدد النساء أكثر من عدد الرجال؟ وهل تتزوج بأكثر من رجل إذا اتضح أن زوجها عاجز عن الإخصاب وتكثير عدد الأمة؟ وهل تُعدِّد الأزواج إذا خافت على نفسها الزنا؟

وهو يقرّ بعسر تفسير العدد أربعة تحديداً ويقول: «وأما الانتهاء في التعدد إلى الأربع فقد حاول الكثير من العلماء توجيهه فلم يبلغوا إلى غاية مرضية، وأحسب أن حكمته ناظرة إلى نسبة عدد النساء من الرجال في غالب الأحوال، وباعتبار المعدل في التعدد فليس كل رجل يتزوج أربعاً»[٤٢]. فلعله يشير إلى أن التعدد مرتبط بالنسبة بين الرجال والنساء، لكنه لا يصرح بذلك. كما يستند إلى التاريخ النصي الذي يقيمه لنصه، فيقول: «لم يكن في الشرائع السالفة ولا في الجاهلية حد للزوجات، ولم يثبت أن جاء

(٤٠) التحرير والتنوير ١٠/ ٧١.
(٤١) التحرير والتنوير ٣/ ٢١٨.
(٤٢) التحرير والتنوير ٣/٢٢٧.

عيسى عليه السلام بتحديد للتزوج، وإن كان ذلك توهمه بعض علمائنا مثل القرافي، ولا أحسبه صحيحاً، والإسلام هو الذي جاء بالتحديد»[٤٣]. ويلاحظ أن فكرة ارتفاع عدد النساء هي من اختراع المفسرين المعاصرين، لأن هذا الارتفاع لئن كان ملحوظاً فإنه لا يبلغ نسبة الضعف فضلاً أن يبلغ أربعة أضعاف. وكما أن المفسر لا يستند في تفسير حال ما قبل الإسلام إلى الوثائق التاريخية فهو لا يستند أيضاً في فكرة المقاربة إلى إحصاءات باتت متوفرة في عصره وهي دليل على عكس ما يقول. ومن الجدير التوقف على تعليقه حول قول القرافي، فهذا الفقيه كان يريد تطبيق فكرة الوسطية: اليهودية سمحت بتعدد الزوجات دون حد والمسيحية منعته عن رجال الدين وحدّته بزوجة واحدة لغيرهم، والإسلام جاء وسطاً بينهما فسمح بأربع زوجات. هذا التاريخ المسقط على الديانتين التوحيديتين السابقتين للإسلام لم يعد مناسباً للمفسر الحديث، فيعوضه بإسقاط تاريخي آخر ويستبدله بنتيجة واثقة لا تستند إلى سبر حقيقي للشرائع السابقة.

على أن ابن عاشور لا يخون دور المفسر الوفي لمقتضيات اللغة ومنطق الخطاب ولا يسقط على النص القرآني رغبات المعاصرين، لذلك نجده يرفض الفكرة التي أصبحت شائعة حديثاً ومفادها أن عبارة «فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة» أمر بالاقتصار على الواحدة لمن كان عاجزاً عن إعالة الأربع، وهو الوجه الذي كان محمد عبده قد صرف إليه الآية[٤٤]. وحجة ابن عاشور أن باقي الآية تجويز لنكاح الجواري وذلك يترتب عليه نفقة وعيال أيضاً، رغم أن المعنى الأول ممكن إذا اعتبرنا «أو ما ملكت أيمانكم» معطوفة على كلمة «واحدة» وليست مستأنفة بمعنى أنكحوا ما ملكت أيمانكم. كما يحتج أيضاً بأن التحديد قد جاء لمصلحة كما جاء التعدد لمصلحة، فلا يجوز أن تبطل إحداهما الأخرى أو يصبح التحديد عائداً على الأصل بالإبطال. ويتعين أن نلاحظ أن القرار متروك في كل الأحوال للرجل وقد أشار المفسر في مواضع أخرى أن تدخل الحاكم لمنع المباح شرعاً فيه نظر، لذلك يبدو موقفه مسانداً للتعدد رافضاً للحيل الفقهية والتأويلية التي اقترحت حديثاً.

وتجدر الإشارة إلى أن لابن عاشور رأياً طريفاً في موضوع المهر. فاللغة تنجده هذه المرة ليدافع عن رأي حديث. إن المهر قد ينظر إليه على أنه مقابل يدفعه الرجل للتمتع بالزوجة ووضعها تحت تصرفه، وهذه ليست تهمة يرمى بها الإسلام بل

---

(٤٣) التحرير والتنوير ٣/٢٢٧.

(٤٤) هذا أيضاً موقف علال الفاسي، لكنه يجد مستندات فقهية أخرى لمنع تعدد الزوجات. يراجع مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣. ص ١٨٤.

مقتضى التعريف الذي أورده الفقهاء في كتبهم[٤٥]. والخطاب الإصلاحي يعود إلى الأصول ومنها أصول اللغة. وكلمة مهر لم ترد في القرآن، بل وردت كلمة «صدقات» جمع صدقة، بضم الدال، وهي غير الصدقة بفتحها. والصدقة، بالضم، تعني العطية التي يسبقها الوعد بها فيصدقه المعطي. وجاء في القرآن «وآتوا النساء صدقاتهن نحلة»، والنحلة على قول ابن عاشور هي العطية بلا قصد العوض. وعليه، فإن المهر في الإسلام هو أقرب إلى الهدية، ويدعم المفسر رأيه بأنه لو كان عوضاً عن منافع الرجل من المرأة لاقتضى الأمر تجديد المهر بتجدد المنافع. ومن الواضح أنه يرفض الصورة التي رسخت في المتأخر من كتب الفقه والقائمة على تشبيه الزواج بعقود المعاملات واشتراط المهر الذي يدفع للولي اشتراط الثمن في البيوعات. وهو يقابل كالعادة جديد الإسلام بما يصوره تاريخاً للجاهلية، آنذاك كان الرجل يعطي مالاً لولي المرأة. فالإسلام أبطل العوض ولم يتمسك بالصداق إلا للتمييز بين الزواج وأنواع المعاشرة المذمومة، وجعل ولي المرأة يطالب بالصداق كي لا يغمط الزوج حق امرأته أو يستغل حاجتها في التزوج لإسقاط المهر. على أن الولي مطالب بعد ذلك بتسليم المبلغ إلى المرأة، والزوج مدعو أن يعتبره هدية لا عوضاً، وهذا مضمون الجزء من الآية التي سبق ذكرها.

ومن البين أن الفكر الإصلاحي، وهو يعود إلى الأصول، كثيراً ما ينجح في إثبات أن القرآن أكثر تسامحاً وانفتاحاً من الفقه وآراء الفقهاء. وليس أفضل من تفسير «التحرير والتنوير» لتوضيح ذلك بالحجة والبينة وتأسيس هذا الرأي على تحليل دقيق للعبارات والجمل. وابن عاشور هو أعلم المفسرين المحدثين باللغة دون منازع، وأقدرهم على التفطن إلى دقائق التعابير، كما أنه سخر كل حياته للعلم وعمر طويلاً فجاء تفسيره آية في العمق والتنقيب. لكن المشكل أن هذا الاكتشاف للثورة القرآنية جاء بعد الثورة الأوروبية التي فتحت مجالاً أكبر لحقوق المرأة، لأنّ الظروف أصبحت أكثر ملاءمة. إذا كان القدامى قد أعرضوا عن الإصلاحات القرآنية فمن باب أولى أنهم لم يكونوا مستعدين لما هو أبعد مناطاً منها. لكن الإصلاحات القرآنية تقوم على مفهوم الواجب، فهي تأمر الرجل بأن يؤتي المرأة الصدقة ويعدل بينها وضرتها ويمسكها بإحسان أو يطلقها بمعروف، الخ. أما الثورة الحديثة فهي تقوم على مفهوم الحق الذي يجعل المرأة هي التي تسوي حالها بحال الرجل. لذلك فإن الاكتشاف المتأخر الذي يحققه المصلحون، وابن عاشور في هذا المجال إمام لا يضاهى، يمكن أن يؤدي

(٤٥) مثاله هذا التعريف الوارد في مرجع فقهي «حديث»: «عقد النكاح وضعه الشارع ليترتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة وسائر بدنها من حيث التلذذ». الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت، ط ١٩٩٦، ج ٤، ص ٤.

وظيفتين متعارضتين. فأما أن يفهم منه أن القرآن بدأ ثورة تدعمها الحداثة وتكملها، وهذا كان خط قاسم أمين والطاهر الحداد، أو أن يفهم منه أن الإسلام جاء بالقول الفصل والمذهب الوسط بين تفريط «الجاهلية القديمة» في حقوق المرأة وإفراط «الجاهلية الجديدة» في هذه الحقوق. وهذا خط رشيد رضا في «نداء إلى الجنس اللطيف أو حقوق النساء في الإسلام» ومحمد فريد جدي في «المرأة المسلمة» وابن مراد في «الحداد على امرأة الحداد». أما تفسير ابن عاشور فهو يتعالى عن هذه المجادلات الحديثة، لأن واقع العصر مغيب عن مقوله، ولأن تفسير النص القرآني مناط عنده باللغة والمقاصد الشرعية وأسباب النزول وآراء المتقدمين من أساطين التفسير، ولا شأن للعصر بكل ذلك. ونعلم أن تفسير محمد عبده، الذي احتوى الإمكانيتين، قد وظف بالاتجاهين، استند إليه قاسم أمين كما استند إليه رشيد رضا. أما في تونس فقد سبقت الفترة الأساسية في الجدل حول المرأة من زاوية دينية تاريخ ظهور تفسير ابن عاشور، على أنه قد شارك في ذلك الجدل متخذاً موقفاً محافظاً، كما قدمنا. ولما أصدر بورقيبة مجلة الأحوال الشخصية عمل أيضاً أن يلغي الجدل حولها وفرضها بقوة القانون[٤٦]. ثم تحول الجدل بعد ذلك بين اليسار والدولة البورقيبية بعيداً تماماً عن مجال الدين. ثم جاء الإسلاميون في السبعينيات، متسلحين بتفسير سيد قطب «في ظلال القرآن» وليس بـ «التحرير والتنوير»، وكان زعماؤهم في الغالب من المتخرجين من المدارس الإدارية والتقنية، ولم يكونوا قادرين على فهم المباحث البلاغية المعقدة التي امتلأ بها تفسير ابن عاشور والتي لا يمكن فهم اجتهاداته دون الاستناد إليها. لذلك يغدو صعباً أن نحدد التأثير الاجتماعي لهذا التفسير بالشكل الذي يمكن معه أن نفصل الأمر بالنسبة إلى تفسير محمد عبده. إلا أن المتابعة المتأنية لما كتب في تونس أثناء تلك الفترة الطويلة قد يبرز التأثير البطيء الذي تركه ابن عاشور في الفكر التونسي، وأيضا في الجزائر وليبيا حيث اشتهر تفسيره ولقي رواجاً كبيراً. أما في المشرق فلا يبدو أنه ترك أثراً هاماً، رغم ما يزخر به من كنوز من العلم القديم.

(٤٦) لا تنفصل مجلة الأحوال الشخصية عن توجهات الدولة البورقيبية في بداية الاستقلال والمثل والأهداف التي رسمتها لنفسها ولم تنجح في تحقيقها إلا بصفة جزئية. فمن الملاحظ مثلاً أن إصدار مجلة الأحوال الشخصية قد طرح في إطار توحيد القضاء التونسي، وهو مطلب وطني يستند إلى فكرة المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون وإلغاء الامتيازات أو التقسيمات العرقية والدينية للمواطنين، لذلك عارض الكثير من اليهود أيضاً هذا الإجراء الذي ينزع عنهم امتيازات الأقلية في هذا المجال. يراجع عرض للإطار العام لهذه القضايا في:

Yadh Ben Achour, Bourguiba et le Code de Statut Personnel. In Politique, religion et droit dans le monde arabe. Cérès, 1992. pp 203-226.

Mohamed Kerrou, Laïcité, sécularisation et Islam dans la Tunisie de Bourguiba. Inédit, 1998.

خاتمة

هذه بعض لمحات عن مسالك المفسر أمام النص المقدس، وبعض الأمثلة عن طرق تشييده عالماً ينافس به العالم القائم، كي يتوازى عالم المقدس وعالم المدنس دون أن يلتقيا فليوث كلاهما الآخر. أما «شأن» المرأة، ولا يستعمل ابن عاشور لفظ قضية، فحله التثمين الرمزي La valorisation symbolique. مثال ذلك لفت الأنظار، استناداً إلى البلاغة، إلى أن عبارة «وللذكر مثل حظ الأنثيين» فيها نكتة لطيفة «وهي الإيماء إلى أن حظ الأنثى صار في اعتبار الشرع أهم من حظ الذكر، إذ كانت مهضومة الجانب عند أهل الجاهلية فصار الإسلام ينادي بحظها»[٤٧]، فقد قيس حظ الذكر على حظ الأنثى دون العكس. ولنتذكر ما نقله عن ابن عباس: «كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئاً فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقا»، لكن ابن عباس يضيف: «من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا»[٤٨].

وبذلك يكون المفسر قد صاغ خطاباً ينافس به خطاب الواقع، كما يمثله السياسي أولاً (الثعالبي، بورقيبة) والمناضل ثانياً (الحداد). ذلك أن ما أردنا تأكيده في هذا البحث هو أن المواقف المتباينة تتحول إلى أنماط من الخطاب تتنازع الموضوع المطروح. يبدو الخطاب السياسي أكثر قدرة على تحقيق تطلعاته وتحويلها واقعاً ملموساً، وهو يتميز بتفادي الجدل النظري عندما تكون موازين القوى في غير صالحه، والاستعداد لاستعمال كل أنواع الاستدلال، مهما كانت متناقضة، ليجمع حوله العدد الأكبر من المقتنعين. فنحن أمام قضية تنازعها الفقيه والمناضل لكن الزعيم هو الذي قدّم لها الحل. فقد نأى بورقيبة بنفسه عن الخوض في الجدل الذي احتد في تونس حول قضية المرأة في الثلاثينيات، بل أثرت عنه بعض المواقف المحافظة. وكان يعتبر أن فتح هذا الملف في فترة الاستعمار مدعاة إلى ما أسماه بـ«ذوبان» الهوية الوطنية، لكنه اعترف بعد ذلك بعقود أنه كان في قرارة نفسه متعاطفاً شديد التعاطف مع القضية وإن لم يفصح عن ذلك، فذكر في حديث نشر سنة ١٩٧٥ ما يلي: «... أثّرت في نفسي مطالعة كتاب الطاهر الحداد (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) الذي بيّن فيه أن الشريعة تبيح القضاء على بعض التقاليد المجحفة مثل حرمان النساء من الإرث ووقف الممتلكات على الذكور دون الإناث استناداً إلى بعض أقوال المذهب الحنفي (..). إن أول عمل قمت به بعد أن توليت مقاليد الحكم في البلاد هو إصدار مجلة الأحوال الشخصية والحال أن الجيوش الفرنسية ما زالت إذ ذاك منتصبة بالبلاد...»[٤٩].

---

(٤٧) التحرير والتنوير ٣/ ٢٥٧.
(٤٨) التحرير والتنوير ٢/ ٣٩٧.
(٤٩) ذكره احمد الدرعي، دفاعاً عن الحداد أو بكت كتب الكبت. تونس، ١٩٧٦. ص ٨ (الهامش).

وكما يتضح من خلال هذه العبارة، عمل بورقيبة على المزاوجة بين دعوى الاجتهاد الديني وتطبيق المبادئ القانونية الحديثة، لكن النجاح الذي حققه يرجع إلى عوامل أخرى، مثل استغلال الكارزمية التي كان يتمتع بها سنة ١٩٥٦ بصفته محرر الوطن من الاستعمار، وقدراته الفائقة على المناورة وقد تجلت في تقسيم مواقف رجال الشرع بتقريب البعض وتهميش الآخرين كي لا يصطدم بهم جميعاً في وقت واحد. لقد نجحت استراتيجيا الزعيم السياسي في تحقيق ما لم يحققه المناضل الاجتماعي الذي كان يريد الإفصاح عن الحقيقة كلها دون مراعاة الظرف وسلطة الخصوم. كما نجحت في تجاوز الحلقة المفرغة التي ظل الفقيه المفسر يدور فيها دون أمل في تجاوز آليات التأويل القديم.

غير أن من الخطأ اعتبار أنه يحسم بذلك القضية. فهو في أوج قوته وزهو انتصاره قد تفوته استراتيجية خطابية أخرى تعبر عن الرفض والتصدي، هي استراتيجية خطاب المفسر الذي يعمد إلى تخليد العالم القديم وقد أدرك أنه لم تعد به طاقة لمحاربة الخطاب الذي فرضه العصر الحديث، فيواصل العالم القديم الحياة والنمو في صلب النص حاملاً عناصر الإغواء للعواطف لعلها تشعر يوماً بالحنين إليه. وما إن تعصف أزمات التنمية، فترتج القناعات في سياسة الدولة، ويفقد الزعيم الكارزمي بعض شعبيته، حتى يخرج العالم القديم من كتب التفسير التي آوته ليصبح برنامجاً سياسياً ومثلاً لفئة من المتصارعين الاجتماعيين.

من جهة أخرى، يبدو الخطاب المناضل ثانوياً بالمقارنة مع خطاب الزعيم، لأنه يعرض الموقف ويعجز عن الدفاع عنه، فهو مدين للسياسي بتحويل تطلعاته واقعاً قائماً. غير أنه يصبح السند في حال الأزمات، لأنه يعيد إلى الذاكرة أن القضية المطروحة ليست مرتبطة بشخص الزعيم أو البرامج السياسية للحكومة بل هي قضية حضارية تقع في صلب الاهتمامات الأساسية للمجتمع.

ومن المرجح أن الخطابات الثلاثة، السياسي والنضالي والديني، ستظل تتنافس الاستحواذ على عمق الوعي الجمعي، ما يعني أن العالم القديم لن يختفي قريباً من الذاكرة بل سيظل حياً فيها ينافس العالم الجديد بل يهدده مع كل أزمة سياسية أو اقتصادية أو غيرها. ما يعني أيضاً أن قضية المرأة لا تقف عند حد المجال القانوني، بل هي أيضاً قضية تأويلية. فمن المهم بمكان دراستها من هذا الجانب وإقحامها ضمن دراسة تأويلية عامة للخطاب العربي المعاصر، خاصة أن سمة المجتمعات العربية عجز الحداثة عن التحقق الحاسم، فلذلك يظل الوعظ الديني مزاحماً الخطابة السياسية، والفتوى مزاحمة القانون، وأساطير الذاكرة الجمعية مزاحمة التاريخ.

أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة في الخطابات الدّينيّة المعاصرة

رجاء بن سلامة

إنّ معركة المشاركة السّياسيّة للمرأة العربيّة قديمة قدم مطالبة النّساء المصريّات بتخصيص مكان لهنّ في البرلمان المصريّ، وحصولهنّ كمستمعات على «مقصورة» في هذا البرلمان سنة ١٩٢٥، ثمّ على مقصورتين. وهي معركة محتدمة متكرّرة، تكرّر محاولات النّساء الكويتيّات الحصول على موافقة مجلس الأمّة على حقّهنّ في التّصويت والتّرشّح، وقد وصلت هذه المحاولات فيما بين سنتي ١٩٧٢ و١٩٩٩ إلى عدد سبعة الخرافيّ، رغم أنّ الدّستور الكويتيّ ينصّ على المساواة بين النّساء والرّجال. وتدلّ نسب المشاركة في البلدان التي تتيح للمرأة بعض حقوقها السّياسيّة، على أنّ هذه المعركة متواصلة. فرغم ازدياد نسبة النّساء العاملات في البلدان العربيّة، وتضاعف نسب المتعلّمات، فإنّ مقياس تمكين المرأة المعتمد من قبل «برنامج الأمم المتّحدة الإنمائيّ»، وهو حصيلة مؤشّرات متوسّط الدّخل للفرد، ونسبة النّساء في الوظائف المهنيّة، وحصّة النّساء في مقاعد البرلمان على التّوالي، «يكشف بوضوح أنّ البلدان العربيّة تعاني من نقص لافت للنّظر»، بحيث تأتي المنطقة العربيّة، رغم ثراء الكثير من بلدانها في المرتبة قبل الأخيرة بين مناطق العالم، ولم تقلّ عنها إلاّ إفريقيا جنوب الصّحراء.[1] وإذا قصرنا نظرنا

(١) انظر تقرير التّنمية البشريّة العربيّة لعام ٢٠٠٢ الصّادر عن برنامج الأمم المتّحدة الإنمائيّ، ص٢٦.

على واحد من المؤشّرات التي تعكس بوضوح مشاركة المرأة في الحياة السّياسيّة هو نسبة تمثيل النّساء في البرلمانات العربيّة، وجدنا أنّ هذه النّسبة لا تتجاوز ٥,٧٪ وهي أضعف نسبة تمثيل برلمانيّ للنّساء في العالم على الإطلاق[٢]. وقد ذكّرتني هذه النّسبة الضّئيلة بهذه المقصورة في البرلمان: بالرّكن الصّغير المخبوء المحتشم داخل الفضاء الواسع.

وغايتنا من هذا البحث هي النّظر في مكوّن من مكوّنات هذه الوضعيّة السّياسيّة للمرأة العربيّة، هو الخطاب الدّينيّ الذي تمّ إنتاجه عن أهليّة المرأة لهذه المشاركة. والخطاب ليس مجرّد قول يكشف أو يعبّر عن ممارسة، بل هو نفسه ممارسة وفعل في الواقع يسير وفق قواعد أو آليّات تخلق الموضوع وتضع الحدود والموانع والمعايير. فالسّلطة معطى أساسيّ في مفهوم الخطاب كما عمّقه ميشال فوكو: إنّ الخطاب «ليس فقط ما يترجم الصّراعات أو بنى الهيمنة، بل هو ما يُتصارع من أجله وما يتصارع به، وهو السّلطة التي يراد افتكاكها».[٣] ولذلك فمن المهمّ اعتبار الخطاب الدّينيّ عن أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة ممارسة خطابيّة سياسيّة تدخل في علاقات تفاعل مع الممارسات الأخرى وكثيراً ما تمثّل عائقاً رمزيّاً أو واقعيّاً يحول دون هذه المشاركة، ومن هنا تتأتّى أهمّيّة دراستها وبيان آليّاتها، وبيان مناطق الصّمت والكبت ورفض التّفكير فيها.

ولكنّ أهميّة دراسة هذه الخطابات تتأتّى أيضاً من الامتياز الخاصّ الذي تتمتّع به، خلافاً للخطابات السّياسيّة الأخرى. إنّ الخطاب فعل وممارسة للسّلطة، إلاّ أنّ للخطاب الدّينيّ وضعيّة تلفّظ خاصّة تجعله أكثر قوّة وتسلّطاً من الخطابات الأخرى: إنّه لا يستمدّ قوّته من قدرته الدّاخليّة على الإقناع فحسب بل من امتيازين:

– امتياز المتلفّظ بالخطاب عندما يكون من العلماء بالدّين الممثّلين لهيئة دينيّة، أو من شيوخ الإفتاء، أو من صنف الدّعاة الجدد الذين يلقون دروساً في الدّين من منابر الفضائيّات العربيّة، دون أن تكون لهم أحياناً صفات «الشّيوخ»، ودون أن يحدّ ذلك من قدرتهم على التّأثير في المتقبّلين من المؤمنين.

فهؤلاء المتلفّظون وإن كانوا بشراً يصيبون ويخطئون ويأوّلون، وتتنزّل دعواتهم في سياقات سياسيّة وتجاريّة لا علاقة لها بالدّين باعتباره تجربة روحيّة، فإنّ لهم سلطة رمزيّة يستمدّونها من وظيفتهم الخاصّة ومن إدارتهم على نحو من الأنحاء

---

(٢) Union interparlementaire: **Les femmes dans les parlements: moyennes mondiales et régionales au 23 Décembre 2002.**

(٣) Foucault Michel: **L'Ordre du discours**, Paris, Gallimard, 1971, p. 12 sqq.

لشؤون المقدّس، ومن إنتاجهم لخطاب دينيّ ومن مراقبتهم للخطابات الأخرى التي تأتي لتنافس خطاباتهم. لا شكّ أن الفتاوى التي ينتجها هؤلاء المديرون للمقدّس اجتهادات شخصيّة غير ملزمة، بل هي متعارضة أحياناً مع القوانين المعمول بها في بلدانهم، إلاّ أنّ لهذه الاجتهادات والآراء قوّة تأثير في مجتمعات تتّسم فيها الحياة السّياسيّة بالفقر وترتفع فيها نسبة الأمّيّة والأمّيّة السّياسيّة بحيث يعوّل النّاس على اجتهادات المفتين أكثر من تعويلهم على مداركهم العقليّة فيما يخصّ أبسط تفاصيل حياتهم اليوميّة بل وفيما يخصّ قضايا الشّأن العامّ.

- امتياز المرجعيّة التي يحيل إليها الخطاب، فالخطاب يكون أكثر تأثيراً في هذه المجتمعات إذا كانت حججه دينيّة أو تحيل إلى الدّين، أي إذا كانت تستند إلى القرآن والسّنّة وما أثر عن الصّحابة والتّابعين من «السّلف الصّالح».

فالحجّة الدّينيّة هي نوع من أنواع «حجج السّلطة» argument d'autorité أي أنّها لا تستمدّ قوّة إقناعها من منطقها الخاصّ أو من تطابقها أو عدم تطابقها مع واقع ما، بل من موقع قائلها أو من المرجع المقدّس الذي أخذت منه وإليه تمّت إحالتها.

ونقصد بأهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة اعتبارها مساوية للرّجل مساواة تامّة في هذا المجال ومنحها الحقوق المترتّبة عن هذه المساواة التّامّة. ونقصد بالمشاركة السّياسيّة كلّ مظاهر الاهتمام بالشّأن العامّ كالانتخاب والتّرشّح وممارسة العمل الجمعيّاتيّ والنّقابيّ والتّعبير السّياسيّ بالتّظاهر في الأماكن العامّة والتّوقيع على العرائض والاعتراض على السّياسة المحلّيّة أو الإقليميّة أو الدّوليّة، ولكنّنا سنركّز بالخصوص على النّقطة الحسّاسة التي يحتد فيها التّوتّر بين مقرّرات الخطاب الدّينيّ والمطالب السّياسيّة النّسائيّة وهي تقلّد الوظائف التّسييريّة على مستوى السّلطتين التشريعيّة والتّنفيذيّة. فالمشاركة السّياسيّة للمرأة تصبح إشكاليّة عندما تتعلّق بالزّعامة والرّئاسة.

فهناك منطقتان تحتدّ فيهما مقاومة مسار المساواة بين المرأة والرّجل، ومقاومة تيّار التّاريخ، هما الأحوال الشّخصيّة من ناحية وتقلّد المناصب التّسييريّة. يعود ذلك إلى أنّ في هذين المجالين بالذّات، لا في مجرّد الخروج للعمل أو للتّعلّم، يبرز بوضوح تقسيم الأدوار الجندريّة المكرّس باسم الشّريعة أو باسم «الخصوصيّات الثّقافيّة» أحياناً، أي تبرز بوضوح رئاسة الرّجل الذّكر، كما تبرز علاقة الانعكاس المرآتيّ بين الفضاءين الخاصّ والعامّ. رئاسة الرّجل في المجال البيتيّ مازالت مستمرّة تدعمها مجلاّت الأحوال الشّخصيّة وتذكر في أكثرها تطوّرا، أي في المجلّة التّونسيّة التي ما زالت تنصّ، رغم تطوّرها النّسبيّ، على أنّ «الأب هو رئيس العائلة». أمّا رئاسة الرّجل

في المجال العامّ فما زال لها أساس قانونيّ في بعض البلدان العربيّة. ولئن اضمحلّ هذا الأساس القانونيّ في أغلب البلدان الأخرى التي مكّنت النّساء من حقوقهنّ السّياسيّة، فإنّ ضعف النّسب المشار إليها يدلّ على أنّ القوانين والعقليّات لا تسير على نسق واحد، فكوكبة القيم والصّور المناهضة للمرأة ولمشاركتها في الحياة العامّة ما زالت فاعلة في سلوكنا المدنيّ وفي الخطابات التي ننتجها، وما زالت مؤثّرة عن وعي أو عن غير وعي في الممارسات الانتخابيّة والتّرشّحيّة للرّجال والنّساء على حدّ السّواء.

وسنقسّم دراستنا للخطاب الدّينيّ عن أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة إلى ثلاثة أقسام: قسم ندرس فيه الحجج التي يقوم عليها هذا الخطاب، وقسم نخصّصه للقاع الأسطوريّ ولما نعتبره مكبوتاً داخل هذا الخطاب، وقسم أخير نستشرف فيه ممكنات الانتقال من «ثقافة الفحولة» التي تكرّس دونيّة المرأة إلى ثقافة المواطنة.

١ - الاستدلال الدّينيّ على أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة

لا ندّعي في هذا البحث استقصاءً ولا استيعاباً لكلّ ما أُنتج من خطابات دينيّة عن أهليّة المرأة، ولكنّ ما نلاحظه انطلاقاً من العيّنات المتوفّرة لدينا هو غلبة الخطابات الدّينيّة التي تعترض على أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة على الخطابات التي تحاول التّوفيق بين الاعتراض وعدم الاعتراض، أو تقف موقفاً وسطاً بين مرجعيّتين مختلفتين: مرجعيّة الفقه الإسلاميّ القديمة ومرجعيّة حقوق الإنسان الحديثة والمعاصرة.

أ - الخطاب الدّينيّ المعترض على أهليّة المرأة

قبل أن نعرض الحجج والآليّات الدّينيّة المقدّمة للاستدلال على عدم أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة لا بدّ من النّظر في حجّة «عقليّة» تتردّد في هذا الخطاب وتتعلّق باعتبارات عن «طبيعة» المرأة واختلافها عن الرّجل.

أ-١ - الاعتبارات «الطّبيعيّة» أو عنف بناء الموضوع

إنّ المعطيات المتعلّقة بمفهوم غائم هو «طبيعة المرأة» تمثّل عنصراً قارّاً في الفتاوى والآراء المنطلقة من مرجعيّة دينيّة، وهي تقوم بوظيفة دعم الحجج الدّينيّة ودعم أزليّتها، لأنّ عالم الطّبيعة يبدو عالماً سرمديّاً بمنأى عن التّحوّلات التّاريخيّة. يظهر الاستدلال على الحجج الدّينيّة بالحجّة الطّبيعيّة مثلاً في إحدى فتاوى عبد العزيز بن باز رئيس هيئة البحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية سابقاً. هذه الفتوى يبطل بها عمل المرأة عامّة وتولّيها المناصب العامّة خاصّة: «وقد حرص الإسلام أن يبعد المرأة عن جميع ما يخالف **طبيعتها** فمنعها من تولي الولاية العامة كرئاسة الدولة والقضاء

وجميع ما فيه مسئوليات عامة لقوله صلى الله عليه وسلم: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة...»(٤)

وهذا الاتّكاء على حجّة «الطّبيعة» لم يكن يخلو منه الخطاب الدّينيّ القديم عن المرأة، فالقرطبيّ (ت١٢٧٣م) صاحب كتاب «البيان في أحكام القرآن» مثلاً يستدلّ على قوامة الرّجل على المرأة بمعطيات طبّيّة قديمة تقدّمها الثّقافة الفلسفيّة والطبّيّة السّائدة في ذلك العصر، وتتمثّل في نسبة الحرارة واليبوسة إلى الرّجل ونسبة الرّطوبة والبرودة إلى المرأة، يقول في شرح الآية ٣٤ من سورة النّساء(٥): «وقيل للرّجال زيادة قوّة في النّفس والطّبع ما ليس للنّساء، لأنّ طبع الرّجال غلب عليه الحرارة واليبوسة، فيكون فيه قوّة وشدّة، وطبع النّساء غلب عليه الرّطوبة والبرودة، فيكون فيه معنى اللّين والضّعف، فجعل لهم حقّ القيام عليهنّ بذلك، وبقوله تعالى: «وبما أنفقوا من أموالهم».(٦)

فالنّساء حسب هذا التّصوّر القديم رجال ينقصهنّ العقل كما تنقصهنّ الحرارة الحيويّة التي تؤدّي إلى الاكتمال، وتدفع بالأعضاء التّناسليّة إلى الخارج.

إلاّ أنّ حجّة الطّبيعة لم تكن في رأينا مركزيّة لدى القدامى، لأنّ الأدوار الاجتماعيّة كانت واضحة لديهم ومبدأ قوامة الرّجل كان بديهيّاً ومحلّ إجماع الفقهاء والمفسّرين. إنّما أصبحت هذه الحجّة هامّة ومركزيّة منذ أن تزعزع التّقسيم الاجتماعيّ التّقليديّ للأدوار وخرجت النّساء من خدورهنّ في مطلع القرن العشرين، وتأكّد فعل الخروج هذا في وعي الكثير من الرّجال والنّساء. وقد ظهرت كتابات السّلفيّين عن المرأة باعتبارها ردّة فعل على المخاطر التي تتعرّض إليها الصّيغ العلائقيّة القديمة بسبب هذا الاختلال في تقسيم الأدوار(٧). ونحن نرى أنّ ردّة الفعل هذه تستند إلى إيديولوجية جنسيّة اختلافيّة différentialiste تلحّ على الفوارق «الطّبيعيّة» بين النّساء والرّجال وتجتهد في إيجاد المعطيات الطّبيعيّة الجديدة والنّعوت الجديدة التي تميّز النّساء عن الرّجال، حتّى تبرّر تبعاً لذلك بقاء الأدوار التّقليديّة والبنى العلائقيّة على حالها. ولعلّ ظهور تسمية

---

(٤) ابن باز، عبد العزيز، **الفتاوى** المنشورة في موقعه من شبكة الانترنيت: www.ibnbaz.org.sa

(٥) «الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم فالصّالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاّتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ فإن اطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا إنّ الله كان عليّا كبيرا».

(٦) القرطبيّ: **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، دار إحياء التّراث، ١٩٨٥، القرطبيّ: ٢/ ١٤٣٠.

(٧) انظر تحليلاً للنّموذج الأحاديّ البيولوجيّ القديم الذي يجعل المرأة رجلاً ناقصاً والنّموذج الثّنويّ الحديث الذي يلحّ على الاختلاف الجنسيّ في:

Les mots du monde: **Masculin-Féminin**: pour un dialogue entre les cultures, collectif sous la direction de Nadia Tazi, Editions La Découverte, Paris, 2004, pp. 11-37.

«الجنس اللّطيف» مؤشّر على هذه الرّغبة الملحّة في إبراز الفوارق بين النّوعين الاجتماعيّين، وليس من الغريب أن تظهر هذه التّسمية في عنوان كتاب لأحد روّاد الفكر السّلفيّ، أقصد كتاب رشيد رضا الحامل عنوان «نداء إلى الجنس اللّطيف»، والمنشور سنة ١٩٢٣.

وتؤدّي حجّة الطّبيعة في رأينا وظيفة أخرى خفيّة هي بناء موضوع الخطاب قبل الحديث عنه، وهي عمليّة تبقى غير مصرّح بها ويقدّمها صاحب الخطاب على أنّها من المسلّمات، أمّا مفكّك الخطاب فبإمكانه استخراجها على أنّها من «المفترضات» لا من المسلّمات. فاستخدام معطيات «بيولوجيّة» للاستدلال على وجود اختلاف جوهريّ بين المرأة والرّجل يفترض بناء لموضوع الخطاب على النّحو التّالي: النّساء والرّجال ليسوا كائنات اجتماعيّة تجمع بينها صيغ علائقيّة تاريخيّة ثقافيّة متحوّلة بالضّرورة، بل هي كائنات محدّدة سلفاً وغير خاضعة للتّاريخ، والنّساء بالذّات لسن كائنات بشريّة متعدّدة الأبعاد بحيث تكون المرأة أمّاً وزوجة وتكون كذلك امرأة عاملة أو غير ذلك، بل هي كائن محكوم بالبيولوجيا ومشدود إلى وظيفة الإنجاب وإدامة النّسل. وفي هذا الإقصاء للتّاريخ وللمصير ولتعدّد الأبعاد نجد آليّة أساسيّة من آليّات التّفكير الميتافيزيقيّ والمثاليّ ينقضها الفكر الحديث، وتنقضها خاصّة نظريّة «الجندر». فالجندر مقولة ثقافيّة وسياسيّة تختلف عن الجنس sex باعتباره معطى بيولوجيّاً، وتعني الأدوار والاختلافات التي تقرّرها وتبنيها المجتمعات لكلّ من الرّجل والمرأة. فالبحث في الجندر يعوّض الماهويّة البيولوجيّة بالبنائيّة الثّقافيّة، بحيث يتبيّن لنا أنّ الاختلاف بين الرّجل والمرأة مبنيّ ثقافياً وإيديولوجيّاً وليس نتيجة حتميّة بيولوجيّة.

والاتّكاء على مفهوم «الطّبيعة» يمكّن أيضاً من بناء الثّنائيّات التّقابليّة التي ترسّخ هذا التّصوّر الماهويّ وتعطيه صوراً أخرى جديدة غير صور الحرارة واليبوسة والبرودة والرّطوبة. ترك السّلفيّون والسّلفيّون الجدد هذه الثّنائيّة العتيقة إلى ثنائيّات أخرى أكثر إقناعاً لمتقبّليهم المعاصرين: فالمرأة «عاطفيّة» والرّجل عقلانيّ، والرّجل قويّ والمرأة ضعيفة، أو «لطيفة» أو «رقيقة».

إلاّ أنّ هذا التّجديد للثّنائيّات يبقي على ثنائيّة قديمة قدم الفلسفة اليونانيّة وتتمثّل في اعتبار المرأة سلبيّة والرّجل إيجابيّاً، وهو تصوّر ينطلق من تمثّلات القدامى عن العمليّة الجنسيّة ومن ثنائيّة تفاضليّة هامّة في الفكر الفلسفيّ القديم هي ثنائيّة الصّورة والمادّة. فقد اعتبر أرسطو الذّكر مانحاً للصّورة، أي صورة النّسل من خلال منيّه، واعتبر المرأة موفّرة للمادّة من خلال دم حيضها، بحيث إنّ الذّكر يقوم بالدّور الإيجابيّ النّشيط وتقوم المرأة بدور الوعاء السّلبيّ. وانتهى من هذا الاستدلال إلى أنّ «الذّكر ذكر

بفضل قدرته الخاصّة، والأنثى بفضل عجزها الخاصّ».[٨]

هذه الثّنائيّة التي لم يعد لها من مبرّر في البيولوجيا الحديثة، يحتفظ بها السّلفيّون ولكنّهم يبعثونها في صورة جديدة توهم بالتّطابق بين رؤيتهم للمرأة ومقرّرات العلم الحديث. يقول الشّعراوي مستفيداً من المعطيات البيولوجية الحديثة، وفي الوقت نفسه مؤوّلاً إيّاها حسب ما تقتضيه الإيديولوجية الجنسيّة الاختلافيّة المشار إليها: «إنّ المواقعة بين الرّجل والمرأة يقوم الرّجل فيها بدور إيجابيّ لأنّه يقذف الحيوان المنويّ مؤهّلاً للإخصاب، وهو في هذه الحال يبذل جهداً كبيراً ويسفح طاقة هائلة لقاء قذف هذه المحتويات الحيويّة، ولكنّ دور المرأة سلبيّ لأنّ إفرازاتها أثناء الممارسة الجنسيّة لا تحمل عنصر الحياة في توّها إنّما المقصود من هذه الإفرازات تشحيم الذّكر (القضيب) حتّى يسهل الإيلاج وحتّى لا تصادفه أيّة صعوبة أثناء الإتيان. ولا يحدث الحمل إلاّ عندما يلتحم الحيوان المنويّ مع البويضة وليس كلّ اتّصال جنسيّ تنزل فيه بويضة أنثى، إنّما تنزل هذه البويضة كلّ شهر بصفة دوريّة منتظمة. لذلك فالرّجل دوره إيجابيّ والمرأة دورها سلبيّ أو أقلّ إيجابيّة.»[٩]

ومن البديهيّ أنّ سلبيّة المرأة هذه من الماقبليّات المتنافرة مع مقتضيات المشاركة السّياسيّة باعتبارها فعلاً إيجابيّاً في الواقع، ولذلك فهي ترد على نحو غير صريح في في الحجج الطّاعنة في أهليّة المرأة لهذا الفعل الإيجابيّ: فليست عاطفيّة المرأة وطبيعتها وضعفها إلاّ صوراً من صور هذه السّلبيّة.

ففي هذه المعطيات «البيولوجيّة» أو شبه البيولوجيّة نجد آليّة تبرير إيديولوجيّ هي من أقدم الآليّات وأبسطها، وتتمثّل في تحويل نظام الهيمنة البشريّة الثّقافيّة إلى نظام طبيعيّ سرمديّ.

أ-٢- الانتقال من الطّبيعيّ إلى الإلهيّ:

يتمّ إنتاج الموضوع، موضوع المرأة إذن عبر الماقبليّات «الطّبيعيّة» بحيث تكون المرأة كائناً بشريّاً من نوع خاصّ، ذي بيولوجيا خاصّة تحدّ من «استعداداته الفطريّة» وتبعاً لذلك تحدّ من مجالات تصرّفه. ثمّ تأتي أثناء ذلك الحجج الدّينيّة «النّقليّة» باعتبارها حجج سلطة. وهنا نجد آليّة تبرير أخرى مكمّلة للآليّة الأولى: يتمّ تحويل نظام الهيمنة البشريّة الثّقافيّة إلى نظام طبيعيّ سرمديّ، ولمزيد الإقناع، يتمّ تحويل النّظام

(٨) انظر: مولّلير أوكين سوزان: **النّساء في الفكر السّياسيّ الغربيّ**، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، القاهرة، المجلس الاعلى للثّقافة، ص ١٠٣.

(٩) شعراوي، الإمام محمّد متولّي: **الفتاوى: كلّ ما يهمّ المسلم في حياته ويومه وغده**، اعدّه وعلّق عليه د. السّيّد الجميلي، ج١ بيروت، دار العودة، ١٩٨٧، ١/ ١٩.

الطّبيعيّ السّرمديّ إلى نظام إلهيّ سرمديّ هو الآخر ولا يجوز تغييره أو الطّعن في أسسه. فمن السّهل أن نغيّر النّعوت، وأن نسمّي هذا النّظام الطّبيعيّ «إلهيّاً» لإضفاء طابع القداسة اللاّتاريخيّة على ما هو تاريخيّ، وتسمية خروج النّساء إلى الحقل العامّ خروجاً على إرادة اللّه: فممّا صرّح به علي بالحاج زعيم جبهة الإنقاذ بالجزائر (الفيس) أنّ «وظيفة المرأة هي إنجاب المسلمين. إذا تخلّت عن هذا الدّور، فإنّها تخلّ بنظام الله، وتتسبّب في نضوب معين الإسلام.»(١٠)

والحجّتان النّقليّتان المعتمدتان عادة في الطّعن على أهليّة المرأة هما الحديثان المواليان:

-«النّساء ناقصات عقل ودين»، وفي هذا الحديث تذكير بالماقبليّات الطّبيعيّة القديمة (نقص العقل) وقد كانت سائدة في التّصوّرات القديمة عن المرأة. ومن المهمّ التّذكير بأنّ إحدى روايات هذا الحديث ترد في كتاب الحيض من صحيح البخاريّ، أي في كتاب يبحث في تبعات هذه الخاصّية البيولوجيّة للمرأة التي انطلق منها أرسطو لبناء تصوّراته عن الإنجاب وعن المنزلة الدّونيّة للمرأة: «... ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للبّ الرّجل الحازم من إحداكنّ. قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول اللّه؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرّجل؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تصلّ ولم تصم؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان دينها.»(١١)

يتمّ الرّبط بين الحيض ونقصان قيام المرأة بالتّكاليف الدّينيّة كما يتمّ الرّبط بين «طبيعة المرأة» وعدم أهليّتها للمشاركة السّياسيّة في الفتاوى المعاصرة. حجّة الطّبيعة (الحيض، نقصان العقل، طبيعة المرأة) تأتي لتبرّر وضعاً اجتماعياً ثقافياً (شهادة المرأة التي تعدّ نصف شهادة الرّجل، عدم أهليّتها لتقلّد الأدوار التّسييريّة) يتحوّل إلى وضع مجسّد للإرادة الإلهيّة والنّظام الإلهيّ.

وقد كان هذا الحديث من أهمّ الحجج التي أوردها السّلفيّون الأوائل في خطابهم عن أهليّة المرأة للمشاركة في الحياة العامّة. فبمجرّد أن أسّس حسن البنّا جماعة «الإخوان المسلمين» سنة ١٩٢٨ شنّ هجوماً على حركة تحرير المرأة، ودعا المرأة إلى القيام بأدوارها التّقليديّة: « فمهمّة المرأة زوجها وأولادها.. أمّا ما يريد دعاة التّفرنج وأصحاب الهوى من حقوق الانتخاب والاشتغال بالمحاماة، فنردّ عليهم بأنّ الرّجال وهم

---

(١٠) Saadi Noureddine: "La loi au féminin: entre l'universel et le spécifique", in **Droits des femmes au Maghreb: l'universel et le spécifique**, Rabat, Friedrich Ebert Stitfung-Association démocratique des femmes du Maroc, p20.

(١١) البخاريّ: **الصّحيح**، القاهرة، إدارة الطّبعة المديريّة، د.ت، ١/١٣٧.

أكمل عقلاً من النّساء لم يحسنوا أداء هذا الحقّ، فكيف بالنّساء، وهنّ ناقصات عقل ودين.»(١٢)

–الحديث السّياسيّ الذي يتنبّأ بخيبة المجموعات السّياسيّة التي تنصّب امرأة لقيادتها: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة...» وهو حديث قامت عالمة الاجتماع المغربيّة فاطمة المرنيسي بتحقيق تاريخيّ متأنّ وشاقّ لتبيّن ظروف وضعه وعلاقته بالفتنة الكبرى وبمعارضي عائشة في خروجها من حجابها إبّان وقعة الجمل.(١٣) ونحن نرى أنّ العوامل التّاريخيّة البنيويّة أهمّ من العوامل الظّرفيّة الأحداثيّة في ظهور مثل هذا الحديث، فمنع المرأة من تولّي مهامّ الإمامة والسّلطنة والخلافة من النّتائج الطّبيعيّة المنجرّة عن الصّيغ العلائقيّة الأبويّة التي يكرّسها مبدأ قوامة الرّجال على النّساء ومبدأ حجاب المرأة، بالمعنى المؤسّسيّ للحجاب: أي الفصل بين عالم خاصّ تلزمه المرأة ومجال عامّ يتحرّك فيه الرّجل.

أ–٣– آليّات الفقه:

نظراً إلى عدم ورود آية تمنع المرأة صراحة من المشاركة السّياسيّة ومن تولّي المناصب السّياسيّة، ونظراً إلى ظهور مهامّ ووظائف سياسيّة جديدة مختلفة عن الوظائف التّقليديّة التي نظر فيها الفقه القديم، أنتج المعترضون على أهليّة المرأة فتاوى جديدة تستند إلى آليّات فقهيّة تقليديّة وتفضي إلى التّحريم، تحريم الانتخاب والتّرشّح على المرأة. وتتمثّل هذه الآليّات في ما يلي:

– القياس المتمثّل في قياس المشاركة السّياسيّة على «الإمامة والولاية والتّزكية»، وهي مهامّ قديمة لم تعد موجودة في أغلبيّة البلدان العربيّة لأنّها مرتبطة بتركيبات اجتماعيّة سياسيّة قديمة. وهذه المهامّ يشترط فيها الفقهاء القدامى الذّكورة، بل الذّكورة المتحقّقة، لأنّ «الخنثى المشكل» (الخنثى الذي لا يتبيّن جنسه بعد بلوغه) ليس له الأهليّة للقيام بهذه المهامّ. فقد قاس بعض المنتمين إلى تيّار النّهضة بتونس التّرشّح إلى عضويّة مجلس الأمّة على الولاية العامّة، وقاس الانتخاب على التّزكية: «عضويّة مجلس الأمّة ولاية عامّة لما فيها من سنّ القوانين، ومحاسبة السّلطة التّنفيذيّة، وما إلى ذلك من المهامّ المعروفة للسّلطة التّشريعيّة.» والانتخاب «مشورة تتعلّق بذات الشّخص من حيث عدالته. وهذا النّوع من المشورة يسمّيه الفقهاء التّزكية، وهي من مستلزمات أهليّة الشّهادة ونحوها من الولايات العامّة...» و«ليس كلّ من تجوز شهادته تجوز

(١٢) البنّا، حسن: **حديث الثّلاثاء**، سجّلها وأعدّها أحمد عيسى عاشور، مكتبة القرآن، ص ٣٧٠.

(١٣) Mernissi Fatima: **Le Harem politique: le prophète et les femmes**, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 66-81.

تزكيته كما يقول العتيبيّ وابن رشد من كبار المالكيّة، ولا ينبغي لأحد أن يزكّي رجلاً إلاّ رجل، قد رافقه في الأخذ والعطاء وسافر معه ورافقه. يقول مالك في المدوّنة عن صدور التّزكية من النّساء: لا تجوز تزكية النّساء في وجه من الوجوه، لا فيما تجوز فيه شهادتان ولا في غير ذلك، ولا يجوز للنّساء أن يزكّين النّساء ولا الرّجال، وليس للنّساء من التّزكية قليل ولا كثير.» ويقول إمام الحرمين: «إنّ ما نعلمه قطعاً أنّ النّساء لا مدخل لهنّ في تخيّر الإمام وعقد الإمامة، والنّساء لازمات خدورهنّ، مفوّضات أمورهنّ إلى الرّجال القوّامين عليهنّ.»(١٤)

وهؤلاء الفقهاء الجدد يجتهدون بطريقة أخرى ليسحبوا مبدأ القوامة، وهو يهمّ المجال البيتيّ أساساً ويرتبط بالإنفاق، على المجال العامّ. فالقوامة «... لا تكون إلاّ على العاجز أو القاصر أو الضّعيف. والمرأة ضعيفة عاجزة، لذلك كان للرّجل القوامة التّامّة في جميع الشّؤون العامّة. وخصّه المولى عزّ وجلّ بالنّبوّة والرّسالة والخلافة والجهاد والأذان والخطبة وما إلى ذلك، وفرض طاعته على المرأة، ولم يفرض طاعتها عليه. وقال صلعم: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة.»(١٥)

– سدّ الذّرائع، أي أنّ الأمر الذي يفضي إلى أمر محرّم يكون محرّماً. وهذه هي الآليّة المعتمدة في الفتوى التي تحمل عنوان «عمل المرأة من أعظم وسائل الزنا»(١٦) للشيخ عبد العزيز بن باز وهي تشمل عمل المرأة عموماً لا مشاركتها السّياسيّة. فعمل المرأة ذريعة تفضي إلى مقصد ممنوع هو الزّنا، فحكمه حكم الزّنا.

– الإجماع مع سدّ الذّرائع، مع الملاحظ أنّ الإجماع مفهوم غامض اختلف حوله القدامى: أبطله المعتزلة والخوارج، وذهب الحنفيّون إلى أنّه إجماع الأمّة الذي يشمل كلّ المؤمنين وذهب ابن حزم إلى أنّه إجماع صحابة الرّسول فحسب...(١٧) ويمكن اعتبار الإجماع على أيّة حال آليّة من آليّات تأبيد حكم وارد في القرآن أو السّنّة، فحجّيّة الإجماع تتأسّس على نصّ من القرآن أو السّنّة. نجد إشارة إلى هذا المصدر في التّشريع في فتوى محمّد علي قطب الموالية: «أجمع الفقهاء الأقدمون على أنّ المرأة لا تتولّى الإمامة الكبرى (الخلافة) لقول الرّسول: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة، ولأنّ هذه الوظيفة تتطلّب الاختلاط بالرّجال والخلوة معهم، ومفاوضتهم، وهذا محرّم شرعاً،

---

(١٤) الشّيخ حسين عبد الرّحمان، **الصّباح الأسبوعيّ**، ١٩ أغسطس ١٩٨٥، ص ١١، نقلا عن: لطيف شكري: **الإسلاميّون والمرأة: مشروع الاضطهاد**، تونس، بيرم للنّشر ١٩٨٨، ط٢، ص ١٠٤.

(١٥) علي حبورة/ جلال الدّين بن عصمان، **المعرفة** عدد ٤ سنة ٤ ص٣٢، نقلا عن المرجع السّابق، ص ص ١٠٣-١٠٤.

(١٦) الموقع المذكور على الأنترنت.

(١٧) **Encyclopédie de l'Islam**, 2e éd., IV/1048-1051 (Idjma', M. Bernard).

ولأسباب تتعلّق بتكوين المرأة نفسيّاً وجسديّاً. وأمّا ما عدا ذلك من الوظائف، فالشّأن فيها مختلف بين الفقهاء، فمنهم من يرى أنّ المرأة محظور عليها شرعاً أن تكون قاضية لأنّ ذلك يتطلّب كمال الرّأي وهي ناقصة العقل.»[١٨]

إنّ قياس المشاركة السّياسيّة على أشكال تولّي السّلطة القديمة ينبني على رفض للتّاريخ وللواقع، وعلى مغالطات تاريخيّة سنبيّنها، فمفهوم المشاركة السّياسيّة ذو مرجعيّة ديمقراطيّة مناقضة تماماً للمرجعيّة الفقهيّة. واعتماد إجماع القدامى المفترض على حلول طرحت على مجتمعات تفصلنا عنها مئات السّنين هو كذلك رفض للواقع وللتّاريخ. أمّا سدّ الذّرائع فله في رأينا بنية رُهابيّة هوسيّة: كلّ ما تقوم به المرأة يمكن أن يؤوّل على أنّه مؤدّ إلى الزّنا، بما في ذلك النّظر، بما ذلك كلّ كلمة وكلّ حركة. وهنا تكمن منطقة كارثيّة تؤدّي بالإنسان إلى التّأثّم من كلّ شيء وتحريم كلّ شيء، هي التي نجدها مثلاً في ممارسة الطّالبان إزاء المرأة والثّقافة والفنّ.

ب – الخطاب الدّينيّ التّوفيقيّ

هناك موقف توفيقيّ أوّل يمثّله يوسف القرضاويّ الذي يحظى بشعبيّة كبيرة وبحصص كثيرة في إحدى أهمّ الفضائيّات العربيّة، فقد أفتى بجواز دخول النّساء للمجلس النيابي معلّلاً ذلك بأنّ عدد النّساء في المجلس النّيابيّ لا بدّ أن يظلّ محدوداً، وأفتى بمنع وصولهنّ إلى الولاية العامّة على الرّجال، أي رئاسة الدّولة.[١٩] وهذا يعني أنّ هذا المجتهد يصرّ على اعتبار رئاسة الجمهوريّة خلافة أو إمامة ينسحب عليها مبدأ اشتراط الذّكورة، الذي عمل به الفقهاء والأصوليّون في كلّ ما يتعلّق بالولايات الخاصّة والعامّة. الوقوف في الوسط بين الرّفض والإباحة يدلّ على تردّد بين المرجعيّة الحديثة والمرجعيّة القديمة، ونتيجته هي الإبقاء على التّمييز بين المرأة والرّجل رغم الحدّ الكمّيّ من مجالات التّمييز. إنّه موقف يبقى معارضاً لنظريّة حقوق الإنسان إلاّ أنّه يشعر بالحرج إزاءها، وإن كان ينكرها. فالذي يقفز على حبلين متباعدين يكون في الغالب عرضة للسّقوط القيميّ المتمثّل في إنكار مبدأ المساواة التّامّة بين الرّجال والنّساء، وفي المراوغات التي تهدف إلى البحث عن الحظوة لدى الجميع: لدى النّساء المطالبات بالكرامة والمساواة، ولدى المتحفّظين على اكتساح المرأة المجالات التي ظلّت طويلاً حكراً على الرّجال.

وهناك موقف تجديديّ لا يكتفي بإباحة العمل السّياسيّ للمرأة، بل يعتبره

(١٨) قطب، محمّد علي: **بيعة النّساء للنّبيّ ص**، مكتبة القرآن، ص ٩٥.

(١٩) الأيام، ١٦ اغسطس ٢٠٠٢. نقلاً عن بحث سبيكة النّجار في «**المشاركة السّياسيّة للمرأة العربيّة**»، منشورات المعهد العربيّ لحقوق الإنسان، تحت الطّبع.

«واجباً». فقد دعت هبة رؤوف عزت إلى اعتبار العمل السياسى للمرأة «واجباً شرعياً يدخل إما في فروض العين أو فروض الكفاية. فلا تنفك عنه المرأة بحال، فشأنها في ذلك شأن الرجل لاشتراكهما في التوحيد والعبودية والاستخلاف وخضوعهما للسنن»[٢٠]. وربّما تنزّل هذا الرّأي في ما أصبح يسمّى بـ«النّسويّة الإسلاميّة»، وهو اتّجاه في التّفكير ينتصر إلى المرأة انطلاقاً من مرجعيّة دينيّة، وينبني على محاولة توفيق صامت وغير مُنظّر له بين هذه المرجعيّة ومرجعيّة حقوق الإنسان الحديثة. وهذا الموقف الذي يعتبر العمل السّياسيّ واجباً دينيّاً وإن كان يخدم قضيّة المرأة فهو يبقى غير مقنع لأنّه يعتمد على الإنكار: إنكار الاختلاف بين الماضي والحاضر، ويستعمل مفاهيم الفقه دون أن يعتمد آليّات الفقه بصفة واضحة. إنّه يعتمد على آليّة إيجاد شرعيّة قديمة لوضعيّة جديدة، ويريد أن يطوّر أحكام الفقه، فيقع في شراك الفقه. فالمنظومة الفقهيّة، رغم كلّ الاختلافات بين المذاهب والآراء، منظومة منسجمة وكلّ متكامل، وهي قائمة على مراتبيّة اجتماعيّة واضحة، أي على «هرم اجتماعيّ أعلاه الرّجل وتليه المرأة، ثمّ العبد ثمّ الأمة ثمّ الطّفل والمجنون».[٢١] ولذلك تقع هذه المجتهدة تحت طائلة الفقه: إنّها تجتهد وتفتي، ومن شروط الاجتهاد والإفتاء «البلوغ والذّكورة والإيمان والعدالة وطهارة المولد إجماعاً، والكتابة والحرّيّة والبصر على الأشهر، والنّطق وغلبة الذّكر والاجتهاد في الأحكام الشّرعيّة وفروعها».[٢٢]

فهل يمكن أن يكون الفقه، وهو منظومة قائمة على التّمييز، منطلقاً للمطالبة السّياسيّة بالمساواة؟ هل يمكن أن نقف على عتبة الفقه دون أن ننزلق في هوّته الجاذبة؟ قد تُطمئن هذه الحلول النّفوس الحائرة المتأثّمة، فتساعدها على عيش تديّنها والتّأقلم مع الواقع الجديد في الوقت نفسه، ولكنّنا لا نظنّ أنّ بإمكانها تحقيق نقلة نوعيّة داخل الإسلام، ولا نظنّ أنّها قادرة على إنتاج مشروع مجتمعيّ يطلق المجال أمام الأفراد ليستنبطوا أشكال عيش جديدة، وأشكال حرّيّات أخرى وإمكانيّات أخرى في تجسيد المنزلة البشريّة. ما يتّسع في جميع هذه المواقف والآراء هو الماضي الذي يلاذ به من الحاضر، أو يتّخذ ملهماً، أو يتعلّل به لإيجاد شرعيّة للحاضر.

٢ - القاع الخياليّ والمكبوتات

ليس الخطاب مبنيّاً على الإرادة الواعية والحجاج العقليّ أو الدّينيّ فحسب، بل إنّه

(٢٠) زكي ميلاد: **تجديد التفكير الديني في مسالة المرأة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١، ص٥٦.

(٢١) الشّرفي، عبد المجيد: **الإسلام والحداثة**، تونس، دار الجنوب، ١٩٩٨، ص ١٥٥.

(٢٢) الجزيريّ: **كتاب الفقه على المذاهب الأربعة**، بيروت ١٩٩٨، ١/٣٩.

متجذّر في اللاّوعي، حامل معه لقسط من رفض التّفكير. وقد رأينا أن ننظر في مظهرين من رفض التّفكير في الخطاب الدّينيّ عن أهليّة المرأة السّياسيّة، أحدهما يحكم الفكر الطّاعن في هذه الأهليّة، والثّاني يحكم الموقف التّوفيقيّ الذي يودّ مناصرة المرأة انطلاقاً من مرجعيّة دينيّة إسلاميّة.

أ - أسطورة الفحل الحيوانيّ-الزّعيم-الأوحد

إلى جانب المعطيات التي تصنع الموضوع عبر حجّة البيولوجيا، والتي ترد واضحة في الحجاج الدّينيّ المناهض للمرأة، يمكن أن نتحدّث عن أسطورة سياسيّة فحوليّة، نعتقد أنّها تمثّل قاعاً حاضراً غائباً لمناهضة دخول المرأة الفضاء العامّ ولتقلّدها المناصب. ونستعمل مفهوم الأسطورة بمعنى البنية السّرديّة القابعة على نحو غير مفكّر فيه في المخيّلة والمهيكلة إلى حدّ بعيد للذّوات في سلوكها وتصوّراتها. فنحن نرى أنّ صورة الفحل، أي الذّكر القويّ الشّديد المتغلّب على غيره من الذّكور والإناث[٢٣] ما زالت تحكم تفكيرنا الاجتماعيّ والسّياسيّ من الجاحظ (ت٨٦٩) إلى عبّاس محمود العقّاد (ت ١٩٦٤) إلى يومنا هذا. إنّها تندرج في إطار تركيبة فحوليّة-سياسيّة تقتضي بأن يكون الرّئيس ذكراً واحداً متغلّباً، محوّلاً بني جنسه إلى مرؤوسين متبوعين. نجد هذه الصّورة في قلب التّصوّر العربيّ القديم للإمامة والسّياسة، يقول الجاحظ في رسالته عن «النّساء»: «وقضيّة واجبة: أنّ النّاس لا يصلحهم إلاّ رئيس واحد، يجمع شملهم، ويكفيهم ويحميهم من عدوّهم، ويمنع قويّهم من ضعيفهم وقليل له نظام أقوى من كثير نشَز لا نظام لهم، ولا رئيس عليهم. إذ قد علم اللّه أنّ صلاح عامّة البهائم في أن يجعل لكلّ جنس منها فحلاً يوردها الماء ويُصدرها، وتتبعه إلى الكلإ، كالعَير في العانة (القطيع من حمر الوحش)، والفحل من الإبل في الهجمة، وكذلك النّحل العسّالة، والكراكيّ، وما يحمي الفرس الحصان الحجور (ج حجر بالكسر: الفرس الأنثى) في المروج، فجعل منها رؤوساً متبوعة، وأذناباً تابعة».[٢٤] فالسّلطة الفرديّة المطلقة ترتبط بصورة الذّكر الفحل الأوحد في هذا التّفكير السّياسيّ الذي يؤول إلى إلغاء السّياسيّ، عن طريق المماهاة بين عالم البشر وعالم الحيوان، والإعلاء من شأن البيولوجيّ والطّبيعيّ، أو ما يقدّم على أنّه كذلك، على حساب التّعاقد والاصطلاح والاشتراك.

(٢٣) أذكّر بأنّ «فحول الشّعراء» مثلاً هم «الذين غلبوا بالهجاء من هاجاهم مثل جرير والفرزدق وأشباههما» وأنّ الشّاعر علقمة بن عبدة سمّي «الفحل» «لأنّه تزوّج بأمّ جندب حين طلّقها امرؤ القيس لمّا غلّبته عليه في الشّعر.» (اللّسان: فحل).

(٢٤) الجاحظ: **الرّسائل**، تح عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، ١٩٧٩، م٢/ج٣/١٤٩-١٥٠.

أسطورة الفحل المتغلّب تظهر في نصوص العقّاد، وهو من أشهر الكتّاب العرب في منتصف القرن العشرين. يقول متحدّثاً عن العلاقة بين الرّجال والنّساء: «المرأة تستعصم بالاحتجاز الجنسيّ، لأنّ الطّبيعة قد جعلتها جائزة للسّابق المفضّل من الذّكور، فهي تنتظر حتّى يسبقهم إليها من يستحقّها فتلبّيه تلبية يتساوى فيها الإكراه والاختيار، كذلك تصنع إناث الدّجاج، وهي تنتظر ختام المعركة بين الدّيكة أو تنتظر مشيئتها بغير صراع».[٢٥] فالأنثى في هذا التّصوّر الطّبيعويّ الماهويّ ليست ذاتاً عاقلة مريدة، بل هي كائن غرائزيّ يلبّي نداء الطّبيعة خارج منطق الإكراه والاختيار. وبالإضافة إلى أنّها لا تريد ولا تختار، فهي تقف خارج لعبة الصّراع على السّلطة، بما أنّها ليست طرفاً فاعلاً في هذا الصّراع بل موضوع له. إنّها لا تتنافس مع الرّجل، وليست تبعاً لذلك «إيجابيّة»، بل يتنافس عليها الرّجال، وينالها صاحب الغلبة.

إنّ في صورة الزّعيم الأوحد المخلّص المستبدّ، شيئاً من صورة الفحل الأوحد المتغلّب. فللسّلطة الاستبداديّة وجه فحوليّ، أو لنقل إنّ الفحوليّة ليست مجرّد قوانين ومقرّرات تفوّق الرّجال على النّساء، بل هي بنية نفسيّة وفكريّة للدّولة التّسلّطيّة. وهذا ما فهمه قاسم أمين حين تحدّث عن حلقتي الاستبداد: السّاسة مستبدّون بالرّجال، والرّجال مستبدّون بالنّساء. فوضعيّة المرأة ليست بالضّرورة وضعيّة الإناث البشريّة، بل هي عنوان ورمز للمصير الدّونيّ الذي يؤول إليه كلّ مقصيّي النّظام الفحوليّ: النّساء والأطفال والمثليّون والمجانين واللّقطاء والأقلّيات الدّينيّة والعرقيّة وكلّ المجسّدين لـ«المصير النّسائيّ» (le devenir-femme).

وليست هذه المعطيات الأسطوريّة بمعزل عن المعطى الدّينيّ، فالمثال الذي قدّمه الجاحظ ورد في سياق حديثه عن الإمامة باعتبارها رئاسة دينيّة، وما ذكره العقّاد عن صراع الفحول على الإناث مستقى من كتابه «المرأة في القرآن». فالتّركيبة الفحوليّة-السّياسيّة بما تتأسّس عليه من اعتبارات بيولوجيّة ماهويّة وأسطورة فحوليّة للسّلطة من السّهل أن يضاف إليها بعد دينيّ يزيد في أسطرتها وتأبيدها، فتصبح تركيبة فحوليّة-سياسيّة-دينيّة. يختفي وجه الفحل الحيوانيّ ويظهر فوقه قناع سياسيّ-دينيّ يمثّل وجه الأب الحامي، حامي الحرمات ورافع راية الأمّة. قد تتفاوت درجات دينيّة هذا الأب فيكون «إماماً» أو زعيماً شبه دينيّ، إلاّ أنّه يبقى مع ذلك الزّعيم الأوحد المذكّر. فكما يتحوّل النّظام الطّبيعيّ التي تكون المرأة بمقتضاه وعاء سلبيّاً وكائناً مختزلاً في بعده البيولوجيّ إلى نظام إلهيّ سرمديّ، يختفي الفحل البيولوجيّ المتغلّب، فيتحوّل إلى «إمام» أو أب حام للحمى.

---

(٢٥) العقّاد، محمود عبّاس: المرأة في القرآن، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٤، ط٣، ص ٣٥.

ب - الحلقة المكبوتة في الخطاب الدّينيّ المدافع عن المرأة:

إنّ الفكر متجذّر في اللاّمفكّر فيه كما أسلفنا، ولذلك فمن الضّروريّ أن ننظر في الحلقات المكبوتة من النّظام الرّمزيّ الإسلاميّ اللاّمرئيّ الذي أنتج الصّيغ التّاريخيّة للعلاقة بين الرّجل والمرأة، ولكنّه يواصل الفعل في الذّوات من حيث هو مكبوت، فيولّد أسطرة الأصل لدى الرّافضين لدنونة الفضاء الاجتماعيّ، ويولّد مغالطات الفردوس النّسائيّ المفقود لدى المدافعين عن المرأة... فمن الحلقات المكبوتة من هذا النّظام الرّمزيّ أفضليّة الرّجل على المرأة كما جاءت في القرآن، فهي المسلّمة الكبرى التي كانت تحكم العلاقة بين الرّجل والمرأة ومنها القوامة أي الرّئاسة في المجال البيتيّ التي ينجرّ عنها مبدأ الطّاعة، ومنها الرّئاسات المختلفة في المجال العامّ. أقرّ القرآن بأفضليّة الرّجل على المرأة من خلال الآية: «ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف، وللرّجال عليهنّ درجة، واللّه عزيز حكيم» (البقرة/٢٢٨)، والآية المذكورة سابقاً: «الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل اللّه عليهنّ بعضهم على بعض...» (النّساء/٣٤) وتتّضح أبعاد هذه الأفضليّة الأنتولوجيّة والسّياسيّة في رسالة ابن أبي الضّياف (ت١٨٧٤) عن المرأة: «إنّ الذّكر أفضل من الأنثى، وأبو البشر أوّل مخلوق ومنه ولدت حوّاء أمّ البشر، والأصل أفضل من الفرع، فالذّكر أهّله اللّه للنّبوّة والخلافة في الأرض والقضاء والإمامة في الصّلاة ومباشرة الدّفاع عن الدّين والعرض والوطن...»[٢٦]

حلقة تفضيل الرّجل على المرأة هي المفقودة والمرفوضة في التّأويلات الجديدة، وهي المغيّب المشترك بين المدافعين عن المساواة الفعليّة والمناهضين لها. تغيب مثلاً في تأويل فريدة بنّاني لمبدأ القوامة، رغم أهمّيّة هذا التّأويل في المطالبة بالمساواة بين الرّجل والمرأة. فقد بيّنت الباحثة نسبيّة هذا المبدأ وعدم ملاءمته للعصر، ونقضت الحجج التي ينبني عليها، ودعت إلى مراعاة «سنّة الإسلام في التّدرّج»، ومراعاة تطوّر الواقع المغربيّ، و«طابع التّعميم في الآيات القرآنيّة» إلاّ أنّها لم تذكر الأفضليّة التي يرتّب عنها رغم أنّها ترد في الآية ذاتها التي تنصّ على هذه الصّيغة للعلاقات بين الرّجل والمرأة،[٢٧] وتؤكّدها التّفاسير القديمة على اختلافها.[٢٨]

---

(٢٦) ابن أبي الضّياف: رسالة في المرأة، تح المنصف الشّنوفيّ، **حوليّات الجامعة التّونسيّة**، عدد ٥، ١٩٦٨، ص٦٨.

(٢٧) بنّاني، فريدة: «وضعيّة المرأة بالمغرب بين القانون والمواثيق الدّوليّة» في: **المرأة العربيّة: الوضع القانونيّ والاجتماعيّ**، منشورات المعهد العربيّ لحقوق الإنسان، تونس، ١٩٩٦، ص ص ٢٨٠-٨١.

(٢٨) انظر على سبيل المثال: الطّبريّ: **جامع البيان في تأويل القرآن**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٤/٥٩؛ والقرطبيّ: **الجامع لأحكام القرآن**، ٢/ ١٤٣٠؛ وقد تقدّم ذكره؛ والمحلّى والسّيوطيّ: **تفسير الجلالين**، القاهرة، محمّد علي صبيح وأولاده، د.ت، ص ٦٩.

كما يتمّ إنكار هذه الأفضليّة في التّأويل الجديد الذي قام به متولّي شعراوي، وهو أحد الرّافضين لمنظومة حقوق الإنسان من السّلفيّين الجدد، فقد أعاد تأويل الآية المتقدّمة على هذا النّحو: «إذا قيل إنّ فلانا قائم على أمر فلان، فما معنى ذلك؟ هذا يوحي بأنّ هناك شخصاً جالس والآخر قائم.. فمعنى قوّامون على النّساء.. أنّهم مكلّفون برعايتهم والسّعي من أجلهنّ وخدمتهنّ، إلى كلّ ما تفرض القوامة من تكليفات، إذ القوامة تكليف للرّجل. ومعنى «بما فضّل اللّه بعضهم على بعض» ليس تفضيلاً من اللّه عزّ وجلّ للرّجل على المرأة كما يعتقد النّاس، ولو أراد اللّه هذا لقال: بما فضّل اللّه الرّجال على النّساء، ولكنّه قال: «بما فضّل اللّه بعضهم على بعض» فأتى ببعض مبهمة هنا وهناك.. ذلك معناه أنّ القوامة تحتاج إلى فضل مجهود وحركة وكدح من جانب الرّجل ليأتي بالأموال يقابلها فضل من ناحية أخرى، وهو أنّ للمرأة مهمّة لا يقدر عليها الرّجل، فهي مفضّلة عليه فيها.. فالرّجل لا يحمل ولا يلد ولا يحيض...»(٢٩)

هذه الحلقة التي أصبحت مكبوتة مرفوضة في الكتابات المعاصرة عن المرأة، يجب أن نتذكّرها نحن ونؤوّلها، بدل أن تظلّ أشباحاً من الماضي تطاردنا. التّذكّر عمليّة هامّة من أجل تجاوز الجمود والحُصار، سواء تعلّق الأمر بذات فرديّة أو جماعيّة.

إنّ الوليد الذي لم ترغب أمّه في إنجابه، يظلّ يصرخ ولا يخلص من علاقته بقصّة مجيئه إلى العالم، ولا يتخلّص من الصّراخ ومن قصّة الأصل إلاّ إذا رويت له وقيل له: لم نرغب في مجيئك، ولكنّك الآن أصبحت محلّ حبّ ورغبة، وكذلك المرأة. فقد قامت الأديان التّوحيديّة على أنقاض وثنيّة كان للآلهة المؤنّثة فيها دور أساسيّ يحول دون التّوحيد. أمّا الآن فيجب أن تروى هذه القصّة لكي تعي المرأة الآن أنّها فعلاً كانت محلّ نفور واحتقار أصليّين، وأنّها تقدر الآن على التّحرّر من هذا الأصل، أو على الانفلات من أقاصيص الماضي المكبّلة لإبداع أقاصيص أخرى. وهذا ما فعله في رأيي بعض المصلحين الأوائل ممّن يتّسم خطابهم بجرأة أصبحت اليوم نادرة: ففي سنة ١٩٣٠ كتب المصلح التّونسيّ الطّاهر الحدّاد (ت ١٩٣٥) بهذا الوضوح: «لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرّجل عن المرأة في مواضع صريحة. وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعيّة بينهما عند توفّر أسبابها بتطوّر الزّمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التّامّة وروح الحقّ الأعلى، وهو الدّين الذي يدين بسنّة التّدريج في تشريع أحكامه حسب الطّوق»(٣٠).

(٢٩) الفتاوى، ٣/٢٦١-٦٢.
(٣٠) الحدّاد، الطّاهر: **امرأتنا في الشّريعة والمجتمع**، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر، ١٩٨٥، ط٤، ص ٤٣.

٣ – من ثقافة الفحولة إلى ثقافة المواطنة

ليست التّركيبة الفحوليّة–السّياسيّة موجودة في العالم العربيّ فحسب، بل نجد لها أصداء في العالم المتقدّم. يمكن أن نشير إلى اتّجاه في السّوسيولوجيا الأمريكيّة ظهر في السّبعينات من القرن الماضي وسمّي بـ«السّوسيوبيولوجيا». يرى أقطاب هذا الاتّجاه أنّ البيولوجيا هي التي تحدّد في نهاية الأمر «الماهيّة» الأنثويّة والذّكوريّة، فيفسّرون كلّ سلوك بالوراثة الجينيّة وبالوظائف النّورونيّة، ويرون أنّ الجنس قوّة لااجتماعيّة، وأن الذّكور خلقوا لكي يتنافسوا على النّساء، وهذا سبب سيطرتهم عليهنّ. بل يذهب بعضهم إلى أنّ الاغتصاب أمر طبيعيّ، لأنّ تنافس الذّكور على الإناث، كما في نصّ العقّاد، أمر طبيعيّ. إلاّ أنّ هذه النّظريّة تبقى في الغرب غير فاعلة وغير مؤثّرة في سنّ القوانين المنظّمة للعلاقات بين النّساء والرّجال، والمنتصفة للنّساء في مجال المشاركة السّياسيّة. وقد بيّنت بعض الأبحاث أنّ هذا الاتّجاه السّوسيوبيولوجيا لم ينتشر ويلق صدى في فرنسا مثلاً إلاّ لدى منظّري اليمين الجديد(٣١)، فهو اتّجاه يظلّ مطوّقاً وغير مقبول.

إنّ النّوازع الذّكوريّة ما زالت قائمة في العالم أجمع، إلاّ أن العالم الغربيّ طوّر المعارف والمبادئ والآليّات التي تقيه منها إلى حدّ بعيد. ومن هذه المعارف البحث في «الجندر» أو النّوع الاجتماعيّ وهو بحث يسير في اتّجاه معاكس للسّوسيوبيولوجيا، فهو كما أشرنا يعتبر الفوارق بين النّساء والرّجال ثقافيّة تاريخيّة لا طبيعيّة سرمديّة. ومن المبادئ والآليّات مبدأ المساواة الذي أصبحت له فاعليّة قصوى في شتّى مجالات الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة وآليّة «إنصاف» النّساء (parité) التي نشأت لجعل مبدأ المساواة أكثر فاعليّة في المجال السّياسيّ، بحيث إنّها تمثّل «تمييزاً إيجابيّاً» ظرفيّاً من شأنه أن يساعد النّساء على دخول البرلمانات وحلول المناصب التّسييريّة.

أمّا في العالم العربيّ، فالتّركيبة الفحوليّة السّياسيّة يضاف إليها كما رأينا بعد دينيّ يؤسطرها و«يأمثلها» ويأبّدها. ولكنّ الأدهى هو أنّ هذه التّركيبة الفحوليّة–السّياسيّة–الدّينيّة ليست مهمّشة في الممارسة الاجتماعيّة والسّياسيّة والثّقافيّة. فالبلدان العربيّة تنتج منذ العشرينات على الأقلّ، وتصدّر موجات من الثّقافة المعتمدة لهذه التّركيبة، الملحّة على بعدها الثّالث. هذه الثّقافة المناهضة لخروج المرأة من حجبها، المناهضة لتقلّدها وظائف الزّعامة، مدعومة بالكثير من التّشريعات في الكثير من البلدان العربيّة، مدعومة بالمؤسّسات الدّينيّة الكبرى التي ما زالت رافضة لحقوق الإنسان،

(٣١) Badinter, Elisabeth: **XY: De l'identité masculine**, éd. Odile Jacob, Paris, 1992, p42.

ولحقوق الإنسان للمرأة، بل إنّها مدعومة بالهياكل التّمثيليّة المنتخبة، فالبرلمانات العربيّة لا تسير في الغالب في اتّجاه الاعتراف بأهليّة المرأة ومساواتها التّامّة مع الرّجل، الدّليل على ذلك المثال الذي ذكرناه عن رفض البرلمان الكويتيّ منح النّساء حقوقهنّ السّياسيّة المرّة تلو الأخرى. والدّليل على ذلك مطالبة الكثير من البرلمانيّين المنتخبين بالتّراجع عن الحقوق الممنوحة للمرأة. ففي سنة ١٩٨٨ دعا أحد نوّاب التّيّار الإسلاميّ في «مجلس الشّعب» المصريّ «بعدم تعيين الإناث في الوظائف الحكوميّة من أجل القضاء على ظاهرة البطالة.»[٣٢]

هذه الثّقافة ليست مهمّشة وهي إلى ذلك كلّه ثقافة رائجة، تكاد تهيمن على وسائل الإعلام السّمعيّة والبصريّة، والقنوات الفضائيّة العربيّة التي تخصّص حصصاً هامّة لشيوخ الإفتاء أبرز مثال على رواج هذه الثّقافة وتلبيتها لحاجات الجماهير العريضة. خصوصيّتنا الثّقافيّة إذن هي هذه: لا نتحفّظ على حقوق المرأة فحسب، بل ننتج ثقافة تقدّم ترسانة من الأحكام والفتاوى والتّصوّرات المناهضة للمرأة.

بين التّمسّك بمنظومة فقهيّة صنعت لمجتمعات قديمة، وإكساب شرعيّة معاصرة لأفكار قديمة، وإكساب شرعيّة قديمة لأفكار معاصرة ربّما أمكن لنا أن نجد بدائل أكثر ملاءمة مع الذّات المسؤولة التي نريد أن نبتنيها. إنّها بدائل لا تتطلّب اجتهاداً، بقدر ما تتطلّب جهداً عمليّاً ونفسيّاً. أمّا الجهد العمليّ فيتمثّل بكلّ بساطة في الإقبال على الممارسة السّياسيّة. فلا تكفي مقترحات الإصلاح الدّينيّ بل والتّيولوجيّ لمواجهة بنى الفحولة وتعبيراتها الدّينيّة، بل لا بدّ أوّلاً من إقبال النّساء فعليّاً على المطالبة بحقوقهنّ السّياسيّة والمدنيّة وإقبالهنّ على المشاركة، فالممارسة السّياسيّة هي التي من شأنها أن تخلق المشهد السّياسيّ، وتنضج الفعل السّياسيّ. ولا بدّ ثانياً من أن تنتج الحركة الحقوقيّة العربيّة، أو تواصل إنتاج ثقافة مدنيّة جديدة مبنيّة على المساواة، ومن أن تعتمد استراتيجيّات ناجعة لترويج هذه الثّقافة على النّطاق الواسع حتّى لا تترك المجال واسعا أمام الثّقافة الدّينيّة الفحوليّة المستشرية. أمّا الجهد النّفسيّ فهو الذي سنهتمّ بتفصيله منطلقين من الفرضيّة الموالية: الفحولة ليست بنية للمجتمع وللدّولة معرّضة اليوم للخطر فحسب، بل هي أيضاً بنية نفسيّة للثّقافة السّائدة في العالم العربيّ، ولذلك فقد تجد آليّاتها لدى المدافعين على المرأة أنفسهم. وأقصد بالبنية النّفسيّة الفحوليّة الوضعيّة المتمثّلة أساساً في رفض الفقدان والنّقص، ورفض المستحيل الذي يفرضه الواقع، وطلب القوّة والهيمنة. فربّما آن الأوان لأن ننطلق من فقدان أوهامنا لا من

(٣٢) المصريّ، سناء: **خلف الحجاب: موقف الجماعات الإسلاميّة من قضيّة المرأة**، سينا للنّشر ط١، ١٩٨٩، ص٤٩.

الاحتفاء بها وزيادة تغذيتها، ولأن ندرك أنّ سياسة سحب البساط من الواهمين بالأصل الفردوسيّ المفقود بمشاركة هؤلاء في جزء من أوهامهم لا تزيد إلاّ في تعميم الوهم وزيادة التّمسّك الماليخوليّ به، والماليخوليا هي العجز عن الحداد، أي العجز عن قبول واقع الفقدان، واقع فقدان الوهم وواقع اليتم واستحالة عودة الماضي. وهذا هو شأن الفحولة الجريحة التي ترفض واقع النّقص وتصطدم به.

أ- فاقد الشيء هو الذي يمكن أن يعطي. يمكن أن يشرع في العطاء. يمكن أن ننطلق من الوعي بالفقد لنقول إنّ المشاركة السّياسيّة عموماً لا المشاركة السّياسيّة للمرأة فحسب، أمر لم يكن مفكّراً فيه في الأبيستميه القديمة. إنّه مفهوم يحيل إلى سجلّ المواطنة، بل هو مرادف للمواطنة من حيث هي إسهام في تسيير المدينة. وهذا المفهوم تشكّل في نسيج فكريّ حديث، أي في علاقة بمفاهيم «التّعاقد»، تعاقد الارتباط الذي يكون مصدر السّيادة السّياسيّة، ومفهوم «دولة القانون» التي تعني أنّ سلطة غير شخصيّة هي سلطة القانون فوق كلّ الأشخاص، و«التّفرقة بين السّلط» و«المساواة» واللاّئكيّة التي لا تعني الإلحاد بل تعني أنّ الشّرعيّة السّياسيّة لا يمكن أن تستمدّ من الدّين، لأنّ الممارسة السّياسيّة لا بدّ أن تكون بشريّة وإن نطقت باسم الدّين، وتعني التفرقة بين الخاصّ والعامّ لأنّ العامّ يجب أن يكون مشتركاً، وتعني حياد الدّولة دينياً.

فمرجعيّة هذا السّجلّ ليست تراثيّة، والتّقابل بين المرجعيّتين الفقهيّة والدّيمقراطيّة أساسيّ، رغم أنّ المطامح العامّة التي تسيّره توجد في التّراث، أعني التّوق الإنسانيّ، توق كلّ إنسان إلى العدالة والمساواة والحرّيّة. فقد بيّنت بعض الأبحاث العربيّة الحديثة أنّ النّظريّة السّياسيّة التي سادت في تراثنا هي نظريّة مماثلة لنظريّة الحقّ الإلهيّ للملوك يعبّر عنها مبدأ «طاعة الإمام من طاعة الله»[٣٣]، بحيث تمّ ربط هذه الطاعة بالسّعادة، وأصبحت «جزءاً من العقيدة السّياسيّة لأهل السّنّة والجماعة.»[٣٤] وفيما يلي بعض النّقاط الدّالّة على اختلاف المرجعيّة التّراثيّة عن المرجعيّة الدّيمقراطيّة الحديثة:

* لقد اهتمّ الفقه الإسلاميّ الذي أصبح يسمّى «الشّريعة» بكلّ صغيرة وكبيرة في مجال العبادات والمعاملات، ولكنّه لم يقنّن سلطة أولي الأمر على نحو من الأنحاء، ولم ينتج مؤسّسات وآليّات لمراقبة الحكم. بل نجد تبريراً للسّلطة الجائرة في الأبواب المتعلّقة بالخارجين على سلطة الإمام أو «المحاربين على التّأويل» وحكمهم القتل في

(٣٣) انظر البحث الهامّ: عبد اللّطيف، كمال: **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في الآداب السّلطانيّة**، بيروت، دار الطّليعة، ١٩٩٩.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ١٨١.

الغالب، ومن هذه الأبواب باب «الحرابة»[٣٥] و «باب البغي»[٣٦]. فلم يكن يوجد في الممارسة السّياسيّة القديمة سوى ثنائيّ الرّاعي والرّعيّة، وقد كان الفقهاء والعلماء في أحسن الأحوال يكتفون بتقديم النّصائح للخلفاء والأمراء.

*اقتصرت كتب الآداب السّلطانيّة، التي كانت نتيجة تثاقف بين العرب والفرس، على التّدبير السّياسيّ العمليّ خاصّة، ولم تهتمّ بأصل السّلطة وشرعيّتها وعدلها وإنصافها، بل اهتمّت بتبرير انتقال الخلافة إلى ملك عضوض منذ منتصف العقد الرّابع من القرن الأوّل وقامت بوظيفة «تكريس تصوّرات معيّنة للسّلطة وإبراز حتميّة القهر كخاصّيّة ضروريّة لكلّ سلطة في التّاريخ، ولزوم الولاء والطّاعة والصّبر، وهي أخلاق العامّة المطابقة لإرادة التّاريخ ومقتضيات الزّمن، حيث لا مفرّ من السّلطان القاهر العادل، القويّ والمنصف...»[٣٧]

*مبدأ الشّورى الذي يقدَّم اليوم على أنّه بديل ممكن للدّيمقراطيّة قد يمثّل توقاً إلى عقلنة القرار السّياسيّ، ولكنّه لم يتحقّق طوال التّاريخ، ولا يذكر ضمن شروط الإمامة، وهي الرّئاسة العامّة في الدّين والدّنيا، وهو إضافة إلى ذلك يبقى دون المأمول لأنّ هذه الشّورى تتمّ بين أهل «حلّ وعقد» غير منتخبين، وليس من بينهم نساء. فالتّمسّك بهذا النّموذج هو من باب رفض الحداد على الأموات، ومن باب عبادة الذّوات الضّعيفة لأشيائها الخاصّة، وافتخار المنطوي على نفسه بما يعدّه الأفضل والأصلح.

ب- الوعي بالتّاريخ وعي بالنّسبيّة، والوعي بالنّسبيّة وعي بالحدود. وما ينظّم علاقات النّاس في الدّنيا مبصوم بالدّنيويّة وإن كان ينطق باسم الدّين، مبصوم بانتمائه إلى زمانه. ولذلك فلا بدّ من مواصلة بيان تاريخيّة الأحكام الفقهيّة، لا سيّما تلك المتّصلة بمجال المعاملات، ولا سيّما تلك المتّصلة بالمراتبيّة الاجتماعيّة وبتقسيم الأدوار الجندريّة. وبيان تاريخيّة الأحكام الدّينيّة المتّصلة بالمعاملات يعني الوعي بالوظيفة التي كانت تؤدّيها في السّياق الاجتماعيّ الذي ظهر فيه الوحي.

فالخمار مثال على ما يمكن تنسيبه ببيان وظيفته التّاريخيّة وعلاقته بالتّمايز الطّبقيّ. فإضافة إلى كونه مكمّلاً لمؤسّسة «الحجاب»، أي للفصل المؤسّسيّ بين فضاءين عامّ وخاصّ، كان وسيلة تمييز بين الحرائر والإماء كما يفهم من تفسير الآية ٥٩ من سورة الأحزاب[٣٨]: «يَا أَيُّهَا النَّبِيّ قُلْ لِأَزْوَاجِك وَبَنَاتك وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ

(٣٥) ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠١، ج٢/٣٧٣ وما بعدها.

(٣٦) ابن جزيّ: **القوانين الفقهيّة**، دار الفكر، دت، ص ٣١٢.

(٣٧) **في تشريح أصول الاستبداد**، ص١١٠.

(٣٨) «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رحيماً».

عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ» جَمْع جِلْبَاب وَهِيَ الْمُلَاءَة الَّتِي تَشْتَمِل بِهَا الْمَرْأَة أَيْ يُرْخِين بَعْضهَا عَلَى الْوُجُوه إذَا خَرَجْنَ لِحَاجَتِهِنَّ إلاَّ عَيْنًا وَاحِدَة «ذَلِكَ أَدْنَى» أَقْرَب إلَى «أَنْ يُعْرَفْنَ» بِأَنَّهُنَّ حَرَائِر «فَلَا يُؤْذَيْنَ» بِالتَّعَرُّضِ لَهُنَّ بِخِلَافِ الْإِمَاء فَلَا يُغَطِّينَ وُجُوههنَّ فَكَانَ الْمُنَافِقُونَ يَتَعَرَّضُونَ لَهُنَّ «وَكَانَ اللَّه غَفُورًا» لِمَا سَلَفَ مِنْهُنَّ مِنْ تَرْك السَّتْر «رَحِيمًا» بِهِنَّ إذْ سَتَرَهُنَّ.[٣٩]

ج- ما يحول دون الاعتراف بأهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة للمرأة هو عين ما يحول دون السّياسيّ، أو ما يقضم فضاء السّياسيّ باستمرار. فواجب الطّاعة في المجالين الخاصّ والعامّ، والبنى الصّهريّة المنجرّة عنه هي المناطق الكارثيّة التي يجب أن نعي بها. واجب الطّاعة الزّوجيّة يصهر الزّوج في الرّئيس، ويصهر الخصم في القاضي، ويحدّ من إمكانيّات التّقاضي بالنّسبة للزّوجة، أي لا يترك مجالاً لسلطة القانون التي يجب أن تكون فوق الجميع. وواجب الطّاعة في المجال العامّ يصهر الأب-الفحل في الرّئيس، ويحول دون السّلطة التي من شأنها أن تحدّ من السّلطة. فالأب يطاع ولا يحاسب لأنّه وليّ النّعمة ومالك الرّقاب، وهو راع لا تسأله رعيّته عمّا يفعل. وإذا كان هذا الأب-الفحل-الرّئيس إماماً يضع قناعاً دينيّاً ويتكلّم باسم الدّين كما في الدّول الثّيوقراطيّة، فإنّ وطأة الثّنائيّة الاستبداديّة تشتدّ وتحتدّ. فلا يمكن للسّياسيّ أن يظهر دون تفرقة بين الوظائف والسّلط، ودون وجود سلطة غير شخصيّة تكون فوق الجميع، ودون وجود مجال عامّ معلمن. فالممارسة السّياسيّة لا يمكن إلاّ أن تكون بشريّة، ولا يمكن أن نحاسبها ونقيّمها إلاّ على هذا الأساس.

د- الأنثى في ثقافة الحجب والتّأثّم المنتشرة تولد آثمة، وعليها أن تثبت يوميّاً براءتها. والخمار هو علامة الإثم ودليل البراءة المستحيل، لأنّ الخمار يجب أن يجرّ وراءه كوكبة لا تنتهي من الأفعال والسّلوكيّات الهوسيّة المتناقضة مع الفعل والمشاركة: رفض الاختلاط، رفض الخلوة، رفض المصافحة واعتبار المرأة مواطنة من نوع خاصّ. فما قد يعوق المشاركة السّياسيّة للمرأة هو اختزال المرأة في جنسها، أي في كونها أنثى، تنبعث من جسدها إشعاعات «الفتنة» الفاسدة. لقد انتقلنا من الحجاب بالمعنى الفضائيّ، بمعنى الحاجز الفاصل بين المجال الخاصّ الذي تأهله المرأة المحرّمة والمجال العامّ إلى الحجاب بمعنى الثّوب المسدل على المرأة، وهو ثوب لا يعوقها كثيراً عن العمل والخروج. إلاّ أنّه تجسيد لمنطق التّأثّم الذي يظلّ باسطاً ظلاله على جسدها وعلى المدينة.

---

(٣٩) تفسير الجلالين، موقع عجيب www.ajeeb.com

هـ- مقولة الاختلاف الجنسيّ مقولة خاوية، لا يمكن التّفكير فيها دون مَلْئِها باعتبارات جنسيّة تكرّس هيمنة جنس على الآخر.

وما نلاحظه هو تردّد النّسويّة العربيّة في الغالب بين طرحين لقضيّة المرأة: طرح إنسانيّ يلحّ على الاشتراك بين الرّجل والمرأة في المنزلة الإنسانيّة، وهو الطّرح الذي ظهر منذ كتاب سيمون دي بوفوار عن «الجنس الثّاني» وطرح اختلافيّ يلحّ على الاختلاف، وهو قد يفضي إلى تفضيل المرأة على الرّجل. فلعلّ الحركة النّسويّة العربيّة تغنم كثيراً إذا تمسّكت بكلّ وضوح بالطّرح الإنسانيّ الأوّل وإذا فضحت المقاربات التي «تجوهر» الفوارق بين النّساء والرّجال لغايات تخدم الهيمنة لا المساواة. ولذا فالأفضل أن لا نقول لأطفالنا: هناك جنسان: ذكر وأنثى، بل أن نقول لهم: الإنسان في أيّ مكان يولد فيكون أنثى أو ذكراً أو غير ذلك.

هذه بعض النّقاط في برنامج ينتظرنا هو برنامج ترسيخ ثقافة المواطَنة في الممارسات الخطابيّة والسّياسيّة وفي النّفوس والأفئدة، وفي عقول أطفالنا الصّغار، فالثّقافة أيضاً لا تحبّ الفراغ: حيث تغيب المواطنة والمساواة والدّيمقراطيّة، تحضر الصّور الفحوليّة المطمئنة الخادعة: صور الذّكر المتغلّب المخلّص أو الأب الأوحد الحامي، أو الزّعيم الموزّع لأوهام القوّة والغلبة، فيصعب على النّفوس قبول صور ما زالت باعثة على القلق: صورة المرأة-المواطنة، المرأة غير-المحجوبة، المرأة-الرّئيسة. هذا ما يحصل في عالمنا العربيّ اليوم: ما زلنا أطفالاً سياسيّين يبحثون عن الأب الحامي ويغمضون أعينهم عن القساوة اللاّديمقراطيّة وعن اللاّمساواة الموحشة القابعة خلف الصّور الأليفة.

فقــه النســاء

صورة المرأة في الفقه القديم

حسن حنفي

١- الصورة والمادة

يعني «فقه النساء» صورة المرأة فى الفقه القديم كما هي عليه دون زيادة أو نقصان، ودون نقد أو دفاع. فإن كانت صورة سلبية، المرأة العضوية فى العبادات والمعاملات، فإنها مسؤولية الفقهاء المحدثين تغيير هذه الصورة إلى صورة أخرى مثل المرأة العالمة، والمرأة العاملة، والمرأة المواطنة، والمرأة المجاهدة، والمرأة رئيسة الدولة، وهى مسائل تعرضها جمعيات حقوق المرأة اليوم. وإذا كان بعض النساء يعترضن على صورة المرأة «البيولوجية»، المرأة الموضوع، المرأة الجنس فى الفقه القديم فإن هذه الاعتراضات تؤخذ بعين الاعتبار عند الفقهاء المحدثين. وقد كان الرسول يسمع اعتراض النساء المسلمات ويستجيب الوحي لهم على مستوى اللغة فكان الخطاب ليس للذكور فقط بل للإناث أيضاً ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾.

ولا يعني «فقه النساء» دور المرأة في الفقه القديم. فالدور يقوم على صورة، والفعل أساسه الإدراك. الصورة هنا أقرب إلى الوضع والمكانة. قد يخرج دور المرأة فى الفعل عن صورتها الذهنية، ومع ذلك تظل الصورة هي الأساس.

ولا يعني «فقه النساء» صورة المرأة في الكتاب والسنّة. فقد حشدت للموضوع عديد من

الدراسات بداية بتجميع الآيات والأحاديث عن المرأة في الكتاب والسنة[1]. وقد تختلف القراءات في تفسير الآيات وتعدد المناهج وإصدار الأحكام بين الإطلاق والتقييد، بين الشريعة والفقه، بين الوحي والتاريخ. وقد يختلف البعض الآخر على درجة صحة الحديث بين الصحيح والموضوع، بين المتواتر والأحادي، القطعي والظني.

وقد ارتبط تاريخ التشريع الإسلامي بالتشريع اليهودي. وكثير من وضع المرأة في الشريعة لها ما يقابلها في الشريعة اليهودية. فالرؤية التاريخية لوحدة التشريع قد تفيد في فهم وضع المرأة وصورتها من أجل تغييرها ما دام الزمان مستمراً، والتاريخ لم ينته مساره بعد.

كما ارتبط التشريع الإسلامي بباقي الشرائع المعاصرة خاصة عند اليونان والرومان غرباً وفارس والهند شرقاً. فالتشريع الإسلامي ليس خارج التاريخ مقطوع الصلة عما قبله وعما يعاصره من الشرائع. هو جزء من التاريخ العام للشرائع الإنسانية. فإذا تغيرت الشرائع المعاصرة من الحضارات القديمة إلى الحضارات الحديثة شرقاً وغرباً فإلى أي حد يؤثّر هذا التغيير في صورة المرأة الآن؟

ويعتمد وصف العودة على «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد[2]، وهو آخر ما وصل إليه الفقه الإسلامي من إعادة صياغة من فيلسوف مشهود له بالعقلانية والجرأة في النقد من أجل تحرير العقل من الأشعرية والواقع من الأموية، في القرن السادس قبل نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية الأولى في القرن السابع. ويحتم إعادة بنائه في بداية المرحلة الثالثة من مسار الحضارة الإسلامية لإقامة حركة الإصلاح والنهضة من غمرتها، وإعادة الحيوية لها بمزيد من الجذرية والجرأة وقبول التحدي للماضي والحاضر.

وهو كتاب محايد، لا ينتسب إلى أي مذهب فقهي مالكي وهو الأقرب بحكم البيئة والمذهب الغالب على الأندلس والمغرب العربي. يرصد الاختلافات، ويختار أقرب الحلول، ويسمح بإعادة البناء والتأويل طبقاً لظروف العصر.

ولا حياء في الدين. هكذا كانت سنّة القدماء والمحدثين على حد سواء. ولا حرج في الدين. المهم عرض الصور كما هي عليه من أجل تغييرها إذا توفرت الدواعي وتجاوزها الزمن، وتجرأ الفقهاء المحدثون ولم يكتفوا بالدفاع والتجميل السطحي إلى التغيير الفعلي باسم التجديد ضد التقليد، وباسم العصر ومسار الزمان.

---

(١) عبدالحميد أبو شقة

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. انظر أيضاً: «ابن رشد فقيهاً»، مجلة ألف.

التراث الفقهي في النهاية مِنْ صُنع الفقهاء. وهو ليس تراثاً مقدساً في ذاته ولا الفقهاء القدماء مقدسون في ذواتهم مهما علا شأنهم، وعظم قدرهم، واكتملت مذاهبهم مثل المذاهب الأربعة الشهيرة: الحنفية والشافعية والحنبلية والمالكية. وربما إحياء مذاهب قديمة اندثرت مثل الأوزاعى وأبي ثور، وربما إبداع مذاهب جديدة تعبّر عن روح العصر كما أضاف بعض المحدثين المذهب الجعفري كمذهب خامس حتى تُوسِّع آفاق الاختيار، وتُجدِّد طاقات الإبداع في «فقه المجتمع».

وهذا البحث «فقه النساء» مقدمة تجريبية لمحاولة إعادة بناء الفقه القديم في إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه في «من النقل إلى العقل». لا خطأ فيها ولا صواب بل مجرد بيان حدود القديم وإمكانيات الجديد من أجل الخروج على النمطية والإيماء بالصور البديلة.

وهناك فقه يتساوى فيه المسلمون جميعاً بصرف النظر عن الرجل والمرأة مثل الزكاة، والاعتكاف، والأيْمان، والنذور، والضحايا، والذبائح، والصيد، والبيع، والشركة، والرحموت، والتفليس، والصلح، والكفالة، والحوالة، والوكالة، والقذف، والسرقة، والحرابة. فلا فرق بين الرجل والمرأة في هذا الفقه. يختفي التمييز بين الذكورة والأنوثة فيه. فلا هو فقه ذكوري يثور عليه النساء، ولا هو فقه نسوي يغضب منه الرجال. هذا الفقه يبين وجود الفرد أو الإنسان أو المسلم أو المؤمن أولاً قبل أن تتمايز فيه الذكورة والأنوثة. فإمكانية إيجاد فقه عام يتساوى فيه الرجل والمرأة موجودة. إنما المهم توسيع مساحتها والإقلال من مساحة فقه التمايز بين الرجل والمرأة حتى يعم فقه واحد يقوم على المساواة دون تمييز بين رجل وامرأة أو بين مسلم وذمي أو حتى بين مؤمن وكافر، ومؤمن ومرتد ما دام الجميع يعيش في وطن واحد يتساوى فيه الجميع في الحقوق والواجبات.

والتمايز في الفقه القديم في العبادات وفي المعاملات، في موضوع الطهارة وقانون الأسرة والعلاقات الاجتماعية كوضع خاص للمرأة متمايزاً عن وضع الرجل بحكم البنية العضوية للكائن الحي، هو تصور بيئي خالص ناتج عن الثقافة القديمة التى تتركز أحياناً حول «المرأة – البقرة» التي مهمتها الإنجاب، المرأة الولود التي لا تختلف فيها المرأة عن أى كائن حي آخر يتوالد. فإلى أي حد يمكن تغيير هذا الصورة الوظيفية للمرأة إلى صورة إنسانية أخرى تضع الأولوية فيها للمرأة – الإنسان على المرأة – الحيوان؟

وتظهر صورة المرأة في الفقه القديم في قسميه الرئيسين: العبادات والمعاملات. في العبادات صورة المرأة الطاهرة عضوياً في علاقاتها بالله وفي المعاملات صورة

المرأة الولودة في علاقتها بالرجل. فالمرأة في علاقة مع طرفين، رأسية مع الله، وأفقية مع الرجل. مع ذاتها أولاً، المرأة من حيث هي امرأة، علاقة الأنا بنفسه قبل علاقة الأنا بالآخر، قانون الهوية قبل قانون الاختلاف(٣).

أولاً: العبادات

١- **الطهارة**: إن أول صورة للمرأة تبرز في الفقه القديم هي الطهارة من النجاسة وكأن المرأة بمفردها دون قانون ينظم كيانها العضوى تصبح دماً وحيضاً ونفاساً في حاجة مستمرة إلى الغسل أو عورة في حاجة إلى الغطاء أو إثارة الرجل في حاجة إلى ستر أو قاصرة في حاجة إلى ولي. فالطهارة نمط يتكرر من التلوث العضوي إلى الوصاية الاجتماعية.

ولا فرق بين الرجل والمرأة في وجوب الوضوء والغسل. إنما الفرق في الوضوء. في الوضوء يتوضأ كل من الرجل والمرأة بماء مستقل. وفي الوضوء يتوضآن بماء مشترك. الطهارة فعل مشترك بين المرأة والرجل وليس المرأة وحدها. ويظهر ذلك في موضع أسار الطهر، أي فضول الماء من ظهر المرأة أو ظهر الرجل وجواز استعماله من جديد من أى منهما. واختلف العلماء بين التحليل المطلق والتحريم المطلق، على عدة آراء: الأول الجواز فالسؤر طاهر بإطلاق عند أبي حنيفة ومالك والشافعي، لا فرق أن يكون سؤر المرأة أو سؤر الرجل، وهو ما يتنافى مع درجة نظافة الماء الذي تم الاستنشاق والمضمضة وغسيل الأذنين ومسح اليدين إلى المرفقين وغسل الرجلين به(٤). والثاني يجوز للمرأة أن تتطهر بسؤر الرجل ولا يجوز للرجل أن يتطهر بسؤر المرأة وهو تمايز واضح لأن المرأة والرجل يتساويان في المضمضة والاستنشاق وغسل اليدين والرجلين ومسح الرأس دون التطرق إلى باقي الأعضاء الخارجة على الوضوء والداخلة في الغسل. فالقوامة ليست في السؤر. إنما هي التبعية، تبعية المرأة للرجل. وأولوية الرجل على المرأة في الطعام والشراب والوضوء طبقاً للعادات البدوية القديمة. والثالث الجنابة للرجل مثل الحيض للمرأة مستويان كعامل في الجواز من عدمه. وكلاهما يتعلقان بالأعضاء الخارجية التي يشملها الوضوء. والرابع جوازه من الطرفين إذا شرعا معاً في زمان واحد وليس على التوالي. وفي هذه الحالة يكون الماء

---

(٣) انظر كتابنا: فشته فيلسوف المقاومة، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣.

(٤) والأدلة أربعة: هي اغتسال النبي من الجنابة هو وأزواجه من إناء واحد، حديث ميمونة عن اغتساله من فضلها، حديث الحكم الغفاري في الترمذي عن نهي الرسول الوضوء بفضل المرأة، حديث عبد الله بن سرجس عن نهي الرسول عن الاغتسال بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل إلا أن يشرعا معاً، بداية المجتهد جـ١/ ٣٢-٣٣.

قبل الوضوء والصب ماءً واحداً، وبعد الوضوء ماءً مشتركاً. والخامس عدم جواز سؤر على التوالي أو على التزامن عند أحمد بن حنبل. وهو الرأي الأكثر واقعية والأبعد عن الافتراضات النظرية إذ لا داعي لافتراض نظري ما دام الماء متوافراً. وطرق التحبب والقرب بين الرجل والمرأة كثيرة، والأفعال المشتركة بينهما متعددة في الرياضة والطعام والتنزه والأعمال...

وهو موضوع مرتبط بالبيئة وندرة الحياة. أما الآن فالماء متوفر ولا يحتاج الرجل أن يتوضأ بسؤر المرأة أو المرأة بسؤر الرجل. كان الماء نادراً قديماً، والضرورات تبيح المحظورات. فالوضوء وما يستلزم من مضمضة واستنشاق وغسيل الأذنين واليدين حتى المرافق ومسح الشعر وغسيل الرجل لا يصبح نقياً صافياً إذا ما استعمل لثاني مرة. وتحبب المرأة للرجل أو الرجل للمرأة بالوضوء قد يكون عادة عند القدماء وليس عند المحدثين الذين يفضلون أنواعاً أخرى من المشاركة الجسدية كالرياضة أو النشاطات العلمية والفنية والثقافية.

وإذا كان لمس النساء ينقض الوضوء فهل يجب الوضوء من لمس النساء أو بغير ذلك من الأعضاء الحساسة مثل القبلة والأحضان عند المحدثين؟ وتتفاوت الإجابات عند القدماء بين الإثبات والنفي. فمن لمس امرأة بيده دون حجاب ولا ستر فعليه الوضوء سواء التذّ أم لم يلتذ (الشافعي). واعتبار لمس اليد مصدر اللذة إنما يدل على مجتمع الحرمان. وإذا كان القصد الالتذاذ منه ليس مجرد المصافحة بل الملاعبة والعشق الرومانسي كما تدل على ذلك بعض الأغاني الشعبية[٥]. ولا فرق بين لمس اليدين ونظر العينين[٦]. وهنا يقع التمايز بين الرجل والمرأة. فلِمَ التفرقة بين اللامس والملموس؟ ولِمَ إيجاب الوضوء على الملامس دون الملموس. في حين أنه في الأعراف الشعبية في الزنا، تتحمل المرأة المسؤولية لدرجة الموت في حين أن الرجل لا يتحمل شيئاً. والأب يقتل ابنته أو يقوم نيابة عنه الأخ أو ابن العم أو القريب ولا يُقتل الرجل. في الصغيرة مثل اللمس يكون الرجل هو المجني عليه، وفي الكبيرة مثل الزنا تكون المرأة هي المجني عليها. لذلك آثر فريق آخر من العلماء المساواة بين الرجل والمرأة وإيجاب الوضوء على الاثنين ورأى آخرون وجوب الوضوء من لمس المرأة إذا كانت الزوجة وعدم الوجوب إذا كانت من ذوات المحارم. ولماذا يجب الوضوء من لمس يد الزوجة وهي حلال له؟ وكيف يستثار الرجل من لمس جزء خارجي من زوجته وكلها حلال له؟ وإيثاراً للمساواة بين اللامس والملموس، فضّل فريق ثالث المساواة أيضاً في وجوب

(٥) مثل اغنية «انت عمري» لأم كلثوم حين تقول «هات إيديك ترتاح بلمستهم إيديّا».

(٦) وذلك مثل النظر «هات عينيك تسرح في دنيتهم عينيّا».

الوضوء على الرجل والمرأة في حالة تلامس اليدين في المصافحة.

بل ويشتد فريق رابع بإيجاب الوضوء من الملمس إذا قارنته اللذة أو القصد إليها بحائل أو بغير حائل أي وضع منديل أو جزء من «الطرحة» على اليد، ماعدا القبلة فإنهم لم يشترطوا اللذة. فالتشدد في لمس اليد يقابله تساهل في لمس الشفتين (مالك). والأقرب إلى العقل هو عدم وجوب الوضوء من لمس النساء سواء صاحبها لذة أم لم يصاحبها (أبو حنيفة). وإلا ظل الرجل العامل يتوضأ طوال النهار مع كل امرأة يصافحها أو يشعر بالذل والمهانة إن تركت المرأة يده معلقة في الهواء رافضة مصافحته. وقد يثير ستر اليد بقطعة من قماش اللذة أكثر مما يثير كشفها. كما يثير البرقع والحجاب مفاتن العينين وتخيل الأنف والشفتين وباقي قسمات الوجه أكثر مما يستران[٧]. وماذا عن الرئيس وحرمه اللذين يصافحان المئات في طوابير الوداع والاستقبال، نساءً ورجالاً وهو ذاهب إلى صلاة الجمعة أو العيدين؟ وقد تقع بعض المساواة لصالح المرأة على حساب الرجل في موضوعات أخرى مثل لمس الذكر الذي يوجب الوضوء للرجل في حين أن لمس المرأة للذكر قد لا يوجب الوضوء للمرأة. وماذا إذا لمست المرأة فرجها هل يوجب ذلك الوضوء عليها؟ وماذا لو لمس الرجل فرج المرأة هل يوجب الوضوء عليه نصباً أو قياساً؟ إلى هذا الحد بلغت مسائل الفقه القديمة في تصور المرأة بل والرجل أيضاً كبدن تتم إثارته والتلاعب به ذاتياً أو مع الآخر في تصور جنسي شامل للإنسان.

وممارسة الجنس من نواقض الوضوء. وهو ليس خاصاً بالمرأة وحدها بل هو عمل مشترك بين الرجل والمرأة[٨]. ويجب الغسل من التقاء الختانين سواء حدث نزول أم لم يحدث عند مالك والشافعي وأهل الظاهر أو مع ضرورة الإنزال عند فريق من أهل الظاهر. والإنزال هو الخروج سواء بلذة أو بغير لذة عند الشافعي، وبلذة عند مالك. وهو أقرب إلى البداهة والعرف والقاعدة العامة، الغسل بعد الجماع بدافع النظافة لا فرق بين شريعة دينية وسلوك عملي طبيعي تلقائي، ولا فرق بين مسلمين وغير مسلمين، بين متدينين وغير متدينين. ولا شأن له بوضعية خاصة للمرأة وحدها أو مع الرجل. والاستحمام أفضل من الوضوء أي الغسل الشامل للبدن لما حدث فيه من نصيب للعرق بناء على الجهد المبذول في النكاح.

٢- الحيض: ومن موضوعات الطهارة أحكام الدماء الخارجة من الرحم[٩]. وهي

---

(٧) كان الرسول يلمس عائشة بيده عند السجود. وقبّل بعض نسائه وخرج إلى الصلاة، بداية المجتهد جـ١/ ٣٨-٤٠.

(٨) ﴿أو جاء أحدكم من الغائط أو لامستم النساء﴾، نهاية المجتهد جـ١/ ٣٤.

(٩) بداية المجتهد، جـ١/ ٥٠-٦٤.

ثلاثة: الحيض وهو خروج الدم طبيعياً في حالة الصحة، والاستحاضة في حالة المرض والنفاس مع الولادة. وهي علامات التحول من الطهر إلى الحيض أو من الحيض إلى الطهر، في البداية أو النهاية.

وتتراوح أيام الحيض بين الأكثر خمسة عشر يوماً عند الشافعي، والأقل ثلاثة أيام أو الوسط بينهما، عشرة أيام عند أبي حنيفة. وربما لا يتحدد الأقل بثلاثة أيام أو بيوم وليلة.

ويقال الشيء نفسه في أقل الطهر بين الأكثر بسبعة عشر أو خمسة عشر يوماً أو عشرة (مالك) أو ثمانية أيام أو أكثر الطهر وهو ما لا حد له إلا التجربة والعادة. وربما لا يوجد قانون عام واحد للنساء جميعاً نظراً لطبيعة تكوين كل امرأة على حدة، والفردية التي تتمتع بها[١٠]. كما أنها أمور لا يعرفها الرجال قدر معرفة النساء بها. والفقه ذكوري من وضع الفقهاء. والحائض التي تنقطع حيضتها تحيض يوماً أو يومين، وتطهر يوماً أو يومين حتى ينقطع الحيض تماماً كلما تقدمت المرأة في السن في حوالى الخمسين. وهل تحيض الحامل؟ عند مالك الحامل تحيض. وهو أحد أقوال الشافعي أيضاً وعند أبي حنيفة وأحمد والثوري لا تحيض وإن كان الدم الظاهر دماً فاسداً. وإذا حاضت الحامل أهو حيض أم استحاضة؟ دم الحيض أسود، ودم الاستحاضة أصفر. ولو تمادى دم المستحاضة كان حيضاً وهو ما تقره التجربة وليس الفقه، وتعرفه المرأة أكثر من الرجل. وعلامة الطهر أمور لا تعرفها إلا النساء والأطباء ولا يعرفها الرجال معرفة أولية.

إن كل هذه موضوعات طبية خالصة يعتمد الفقه فيها على آراء الطب الحديث كما اعتمد ابن رشد على آراء بقراط وماليبنوس[١١]. وتخرج من موضوع الفقه القديم والحديث وتدخل في موضوع العلم الدقيق. ولا يستنبط صورة خاصة للمرأة سلبية أم إيجابية بل هو واقع عضوي صرف. ولا يوجد في الفقه القديم تحليل لبلوغ الرجل والمني والإنزال والانتصاب كما يتم تحليلها عند المرأة. فالرجل ليس موضوعاً للفهم بل هو الفقيه، في حين أن المرأة هي موضوع التحليل.

والحيض يمنع المرأة من الصلاة وليس عليها قضاء باستثناء بعض الخوارج الذين يوجبون القضاء. في حين أنه يمنع من الصوم والطواف والجماع في الفرج. والأهم هو وطء الحائض وما يستباح منها. فهو جائز عند أبي حنيفة ومالك والشافعي فيما فوق

---

(١٠) «عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف أحوال النساء في ذلك ولأنه ليس هناك سنة يعمل عليها كالحال في اختلافهم في أيام الحيض والطهر»، السابق ص٥٤.

(١١) السابق ص٥٤.

الازار. وجائز في كل شيء إلا في موضع الدم عند سفيان وداود. وجائز إذا طالت الحيضة عند أحمد، ولا يجوز عند جمهور من العلماء وهو الشائع في العرف وطء الحائض بعد الطهور وقبل الاغتسال جائز عند أبي حنيفة ولا يجوز عند مالك والشافعي. ويجوز في الفرج فقط عند الأوزاعي. وهي مسألة ذوق وطهارة في النهاية والتمتع بالمرأة كصورة جمالية أكثر منها كموضوع جنسي لقضاء الوطر(١٢). ومن أتى امرأته وهي حائض يستغفر الله عند مالك والشافعي وأبي حنيفة أو يتصدق بدينار ونصف عند أحمد. وعند أهل الحديث في الدم دينار وبعد انقطاعه دينار ونصف.

إلى هذا الحد بلغت الشفقة بالرجل الذي لا يستطيع انتظار انقضاء الحيض. وإلى هذا الحد تقبل المرأة هذا العذاب المزدوج، آلام الحيض وضرورة النكاح. وإلى هذا الحد بلغت أهمية النكاح حتى في الظروف غير المؤاتية. والعرف السائد هو امتناع الرجل والمرأة عن الجنس وقت الحيض. فهو أدعى للنظافة. وقد تعبّر بعض الممارسات الحديثة للجنس عن متعة الجسد من حيث هو جسد، عن العناق واللمس، وعن الجنس بالفم وفي الدبر عن هذه المواقف الفقهية القديمة.

وبعد الحيض يأتي النفاس أقله خمسة وعشرون يوماً عند أبي حنيفة، وعشرون عند الحسن البصري، وأحد عشر يوماً عند أبي يوسف، ولا حد له عند الشافعي. وأكثره ستون يوماً عند مالك ثم تراجع عن ذلك بعد سؤال النساء، وأربعون يوماً عند أبي حنيفة وأهل العلم. وقد تختلف ولادة الذكر عن ولادة الأنثى، فولادة الأنثى تتطلب أياماً أكثر أربعون يوماً للأنثى وثلاثون للذكر. والحكمة في ذلك بداية الطهر من أجل الصلاة والجماع، من أجل إرضاء الرب وإرضاء الزوج وقيام المرأة بوظائفها تجاه الآخر الرأسي والآخر الأفقي، تجاه المعاشرة بالروح والمعاشرة بالبدن.

ثم تنتقل الطهارة من موضوع الوضوء إلى موضوع الطهارة في الصلاة. فكما تؤخر صلاة المسافر والصبي والمغمى عليه كذلك تؤخر صلاة الحائض والمستحاضة(١٣). وهل الحيض مانع من أداء الواجبات بكل وسائل الحفظ الحديثة التي تمنع المرأة من أداء أي فعل بما في ذلك الرياضة والجري والسباحة؟(١٤)

وعلى المستحاضة طهر واحد، وجوباً أو ندباً (مالك) وعند فريق ثانٍ عليها الوضوء لكل صلاة تشدداً. وعند فريق ثالث عليها الإطهار كل يوم وليلة. وكل هذا

---

(١٢) يروى أن الرسول كان يباشر الحائض بعد شد الازار عليها وقوله «اصنعوا كل شيء بالحائض إلا النكاح»، وقوله لعائشة «اكشفي عن فخذك» للنوم عليها وهي حائض، وقوله أيضاً «إن ٠٠٠٠٠٠٠ ليست في يدك»، وأيضاً «إن المؤمن لا ينجس».

(١٣) السابق ص١٠٢.

(١٤) وذلك مثل التامبون Tampon.

تقنين لحياة المرأة وسلوكها وواجباتها دون أن يسألها أحد رأيها أو يستشير إحساسها أو يقدر مشاعرها الداخلية، ما تريد وما لا تريد، ما تقدر عليه وما لا تقدر. هي موضوع للتقنين وكفى، وحياتها في أيدي الآخرين يقررون مسارها باسم القانون وتطبيق الشريعة، وما عليها إلا الطاعة. لذلك كانت المرأة المتمردة صعبة المنال، توصف بالنشاز، وتستدعى إلى بيت الطاعة، وتحتاج إلى موافقة الزوج لخروجها، وسفرها.

٣- **العورة**: ثم موضوع الطهارة إلى موضوع العورة وما هو حد العورة في المرأة. ولا يُسأل السؤال نفسه بالنسبة للرجل، ما هو حد العورة فيه. ولماذا يكون هناك حد للعورة في المرأة لإثارتها للرجل ولا يوجد حدٌّ للعورة في الرجل تثير المرأة؟ فالمرأة تثار بجسد الرجل كما يثار الرجل بجسد المرأة.

البدن كله عورة لذلك لزم الدرع والخمار عند أحمد وأبي بكر عبد الرحمن. وكله عورة ما خلا الوجه والكفّين عند الجمهور. وعند أبي حنيفة القدم ليست بعورة مع أكثر ما قيل في جمال قدمي المرأة، نحتاً وتصويراً وشعراً وغناءً.

إن البدن صورة فنية، وتشكيل جمالي للنساء والرجال على حد سواء كما يظهر ذلك في فنون الرقص خاصة الجمالية. وهناك مسابقات لكمال الأجسام للرجال، ولجمال الأجسام للنساء. ما يظنه القدماء على أنه عورة يظنه المحدثون جمالاً طبيعياً يمكن تقليده في الفن.

ولماذا يكون جزء من الجسد وحده وغالباً ما يتصل بالجنس عورة يجب إخفاؤه والصوت بل والقامة بل حجمه والحضور لا يكون عورة؟ ولماذا لا تكون العورة في المرأة في العينين وفي الشفتين وفي قسمات الوجه وفي اليدين وفي القوام والمشية والتدني والجلوس إلى آخر ما هو معروف في لغة الجسد؟

والجسد باعتباره عورة مرتبط بثقافة الستر والغطاء ثقافة البدو والصحراء. مع أنه في أفريقيا تسير المرأة في الحقول عارية من شدة الحر ولا أحد ينظر إليها باعتبارها عورة. وحالياً لا ينظر الأوربيون إلى العراة على الشواطئ باعتبارهم عورة فقد شبعوا من الجسد ولم يعد يمثل سبقاً لديهم على عكس ثقافة الغطاء والحجاب. وكلها عادات اجتماعية طبقاً لظروف البيئة الجغرافية، حماية الرأس من حرارة الشمس، والوجه من رمال الصحراء كما هو الحال عند الموريتانيين والصحراويين.

ولماذا يكون تمايز بين الحرة والعبدة في حد العورة وكلتاهما امرأة بصرف النظر عن الوضع الاجتماعي؟ وقد تكون العبدة أجمل من الحرة. وقد يعشق الحر العبدة أكثر مما يعشق الحرة، ويخلّدها بشعره ويحزن على فراقها ويرفض بيعها حتى لو عرضت

عليه أموال الدنيا ونعيم الآخرة. والبعض أباح للخادمة أن تكون مكشوفة الرأس والقدمين بينما أوجب الحسن البصري الخمار عليهما معاً، الحرة والعبدة. وهذا التمايز بين الخادمة والسيدة في السلوك العام يجعل الخادمة محط نظرة دونية من الناس. فعليها علامة الخادمة[١٥]. والوظيفة أو المهنة أو العمل ليست سبباً للتمايز الاجتماعي.

وتنتقل العورة من الأحياء إلى الأموات في أحكام الميت وموضوع الغسل. والسبب ليس العورة والإثارة واللذة بل حرمة الأموات وهياج الذكريات وحركة الجسد واحترامه حين النظر. فالرجال يغسلون الرجال، والنساء يغسلن النساء تمايزاً بين الميدانين، عالم الرجال وعالم النساء. فإذا مات الرجل مع المرأة أو ماتت المرأة مع الرجل وليسا زوجين، وهي حالة شبه افتراضية، يغسل كل واحد صاحبه من فوق الثوب غضاً للنظر عند البعض. ويكفي التيمم عند أبي حنيفة والشافعي. وعند فريق ثالث يدفنان بغير غسل عند الليث بن سعد[١٦]. إلى هذا الحد بلغت حساسية الجسد والتوحيد بين الإنسان وجسده. فالنوع هو الذي يحدد طريقة المعاملة بين البشر حتى ولو كانوا رفقة طريق.

أما إذا كانا زوجين تغسل المرأة الرجل ولا يغسل الرجل المرأة. قد تكون المرأة أقوى على حزن الفرق من الرجل. وقد يكون قاسياً على الرجل رؤية الجسد الذي تمتع به وقد أصبح هامداً بلا حراك. وهو رأي أبي حنيفة. في حين ساوى الجمهور بين غسل المرأة لزوجها وغسل الزوج لامرأته. والمطلقة لا تغسل زوجها فلم يعد لها. وقد تتشفى فيه في حين الراجعة تغسل زوجها بعد أن رجعت إليه وارتبطت به من جديد عند مالك. وهى كالمطلقة لا يجوز لها غسل زوجها عند أبي حنيفة والقاسم.

والحال أن الغسل مهنة لا يقوم بها الزوج أو الزوجة، زوجين كانا أم مطلقين، والشائع غسل الرجل للرجل، والمرأة للمرأة بصرف النظر عن درجة القرابة ونوعها. فالعرف هو الذي يغلب على الشرع. والعادات والثقافات هي التى تتحكم في القانون. والمسلمون في اليابان يحرقون موتاهم طبقاً لعادة اليابانيين ويجمعون الرماد في آنية جميلة يضعونها في حديقة المنزل وأمامه ورد يسقى كل يوم. وربما يحيّيه الأهل في الصباح والمساء.

٤- **أركان الإسلام:** وفي أركان الإسلام الخمسة لا يوجد فرق بين المرأة والرجل في الشهادة وفي الزكاة إنما الفرق في الصلاة والصوم والحج وفي الجهاد وكركن سادس. فالشهادة إعلان وتصريح بالحرية الإنسانية ومساواة الجميع أمام مبدأ واحد،

---

(١٥) بداية المجتهد جـ١/١١٨-١١٩.

(١٦) بداية المجتهد ص٢٣٣-٢٣٥.

والتضامن بين البشر. والزكاة حق الفقراء في أموال الأغنياء لا فرق بين رجل وامرأة في الالتزام الاجتماعي أي في الأفعال الفردية الخاصة.

ففي الصلاة نفسها ليس على النساء أذان ولا إقامة وحتى لا يبدو الفرق كبيراً بين الرجل والمرأة قال مالك إن أقمن أفضل وقال الشافعى إن أذّن وأقمن أفضل. في حين ساوى اسحق بين الرجل والمرأة في الأذان والإقامة.. وهو أقرب إلى الضرورة اليوم في جمع الأمة وتوحيد طاقاتها وتجنيد قواها[١٧].

أما إمامة المرأة في الصلاة فلا تجوز عند جمهور العلماء ومالك. وتجوز للنساء فقط عند الشافعي. وتجوز على الإطلاق عند أبي ثور والطبري. ولم تجر العادة لإمامة المرأة للصلاة لأن عدد المصلين من النساء أقل من الرجال. ويصلين في آخر المسجد وبينهم وبين المصلين الرجال حاجز وربما يصلين في مكان مجاور أو في طابق علوي. ولا يعقل أيضاً إحضار إمام رجل لإمامة النساء أيضاً فهو أكثر إثارة له ولهن باعتباره الذكر الوحيد. ولا يعقل أن تؤم امرأة واحدة الرجال بحكم العادة والعرف. والأقرب إلى العقل جواز إمامة المرأة للنساء وحدهن في مجتمع النساء. وهى قضية عادة وعرف لم تتغير كثيراً حتى الآن بالرغم من اختلاف الثقافات وتعدد الأجناس.

وتقطع الصلاة إذا مر أمام المصلّي حمار أو امرأة أو كلب أسود طبقاً لرواية شهيرة. وهو ما يستحيل عملاً في المساجد المغلقة وفي المدن. قد يكون القصد أو جذب انتباه المصلّي خارج الصلاة، بالبيئة المحلية. فإذا كانت المرأة قد تثير المصلي فلماذا يثيره الحمار والكلب. ولماذا الأسود دون غيره من الألوان؟ ولماذا لا تقطع صلاة المرأة إذا مر أمامها رجل أو حمار أو كلب أسود أو غير أسود؟ ألا تستثار المرأة من الرجل كما يستثار الرجل من المرأة؟ وإذا كان الحمار والكلب يشتتان الانتباه أمام المصلّي فلماذا الرجل وحده دون المرأة وكلاهما مصليان؟[١٨]

وكما لا تجب صلاة الجمعة على المريض كذلك لا تجب على المرأة، مساواة لها بالمريض. والخلاف أيضاً على المسافر والعبد. المسافر معذور أما العبد فهو مسلم عليه واجبات المسلمين ولا يقلل وضعه الاجتماعي الالتزام بالأحكام الشرعية[١٩]. والتخفيف عن المرأة رفقة لا عزيمة. في حين تجب صلاة العيدين فقد أمر الرسول النساء بالخروج لصلاة العيدين[٢٠]. وهذا يدل على ضرورة مشاركة المرأة في كل

---

(١٧) بداية المجتهد جـ١/١١٣.

(١٨) بداية المجتهد جـ١/١٨٣-١٨٤. ويروى أن عائشة كانت تعترض الرسول وهو يصلّي.

(١٩) بداية المجتهد جـ١/١٦٠.

(٢٠) السابق جـ١/٣٢٣.

مظاهر النشاط الجماعي. وفي كثير من الأحيان تتقدم المرأة الرجل في النشاط الاجتماعى الحر بل وفى التجمعات الصافية وفي المظاهرات الوطنية.

وفي ترتيب مواضع الرجال والنساء في الصلاة هناك نموذجان: الأول القبلة ثم النساء ثم الإمام ثم الرجال. والثاني القبلة ثم الرجال ثم الإمام ثم النساء. في النموذج الأول النساء قبل الرجال وفي النموذج الثانى الرجال قبل النساء والإمام وسط بينهما في كلتا الحالتين[٢١]. وفي نموذج ثالث يصلي كل فريق على حدة، الرجال بمفردهم والنساء بمفردهن. وفي حالة الحزن العامة لا يلتفت أحد إلى أي من النسقين ولكن جرى العرف في صلاة الجنازة وفي غيرها، أن يقف الإمام ووراءه الرجال ووراءهم النساء بساتر أو بغير ساتر.

وفي ثقافات أخرى، مثل الثقافة الأفريقية لدى المسلمين في جنوب أفريقيا قد يصلّي النساء بجوار الرجال دون حاجز بينهما وراء الإمام، ويجلسون معاً في دروس العصر أو العشاء. ففي الصلاة وفي العلم لا يوجد تمييز بين الرجال والنساء[٢٢].

وفي الصوم هل تجوز قُبلة الصائم؟ وهو سؤال على قُبلة الرجل دون قُبلة المرأة. فالرجل هو المبادر في المجتمع الذكوري[٢٣]. تجوز عند البعض لأنها محدودة الأثر، ولا تجوز عند البعض الآخر خوفاً من النتائج المترتبة على القُبلة. وقد تجوز للشيخ لأنه بعيد عن الإثارة، ولا تجوز للشاب لأنه أقرب إليها في حين أن الشيخ قد يكون متصابياً والشاب قد يكون مستشيخاً. ويصعب تحديد الفارق الزمني بين الشاب والشيخ. وماذا عن الرجل بين الأربعين والخمسين والمرأة أيضاً وهي في قمة التآلف الجنسي؟[٢٤]

فإذا طاوعت المرأة الرجل على الجماع فعليها الكفارة عند أبي حنيفة ومالك ولا كفارة عليها عند الشافعي وداود مع أن المسؤولية على الرجل قدر المرأة في الجماع.

والمفطرون في الشرع الحامل والمرضع لحاجة كليهما للغذاء للجنين قبل الولادة وللطفل بعدها. وهو ما يقرره الطب الحديث أيضاً.

وفي الحج تحج المرأة مع محرم أو زوج أو رفقة مأمونة عملاً بقول الرسول «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع ذي محرم». جعله بعض الفقهاء على الوجوب، والبعض الآخر على الندب. وهو ينطبق على أداء الحج في غياب وسائل

---

(٢١) بداية المجتهد جـ١/٢٤٣-٢٤٤.

(٢٢) وذلك في مسجد كلبرموتت في كيب تاون بإشراف الإمام الشاب المجتهد رشيد عمر.

(٢٣) السابق ص٣٠٠/٣١٥.

(٢٤) يروى أن النبي كان يقبل وهو صائم. وفي رواية أخرى «أفطروا جميعاً».

الراحة قديماً. أما الآن فقد يقول أحد الفقهاء المحدثين ولماذا لا تحج المرأة بمفردها؟ وهل تفكر في الجنس وهي بين يدي الله في مكة والمدينة؟ فالعلة غير متوافرة في الحج الميسور الآن، وفي استغلال شخصية المرأة وتمردها على أن تكون موضوعاً جنسياً حتى في أشد لحظات الإيمان والصفاء والابتهال. والرجل فالإحرام يعرّي كتفه والمرأة تغطي رأسها دون أن يموت إغراء المرأة بالجزء العاري من الرجل[٢٥].

فإذا ما ولدت في الحج فعليها الاغتسال وإكمال الحج. وهي حالة نادرة الوقوع لأن المرأة الحامل خاصة في الشهر الأخير من الحمل لا تقوى على الذهاب إلى الحج وتخشى على الجنين من فرط الزمام وعظم المشقة[٢٦]. الفقه القديم ينظر لحالات بصرف النظر عن مدى وقوعها لأنه يعرض على النص أكثر مما يعرض على الواقع.

وفي الجهاد لا يجوز قتل المرأة في الحرب، ولا قتل نساء الأسرى، ولا استعباد أهل الكتاب. إنما يكفي السبي من الغنائم. فالمرأة أضعف من الرجل في القتال ومن ثم لا يجوز قتلها. ونساء الأسرى لا يؤخذن بجريرة المحاربين. وأهل الكتاب مؤمنون بالله ولا يجوز استرقاق المؤمن. بل إن السبي انقضى عهده. فقد كان عادة متبعة عند القدماء، عند الروم والفرس والعرب في الجاهلية. وقد انقضى العهد الآن إلا ما يفعله الجنود المحاربون من جرائم الاغتصاب في البلاد المحتلة[٢٧]. والمرأة والطفل والشيخ هم أضعف الناس في الحروب الحديثة التي لا تفرق أسلحتها في الدمار الشامل بين رجل وامرأة أو شاب وكهل أو بالغ وطفل.

ثانياً: المعاملات

١- **النكاح**: ويعني الزواج أو الارتباط ولكن الفقه القديم صريح فالزواج نكاح، وارتباط جنسى دون باقي أبعاد الارتباط والحياة الزوجية من المودة والرحمة ﴿سبحان الذي خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة﴾.

وهو علاقة بين طرفين وليس علاقة المرأة بنفسها. وتبدأ بالخطبة، ما يجوز فيها وما لا يجوز[٢٨]. فلا يجوز الخطبة على الخطبة مثل خطبة الأخ على أخيه حفاظاً على روح الأخوة. وقد أجاز البعض النظر إليها، كلها عدا السوأتين. ومنع البعض ذلك مطلقاً طبقاً للأصل وهو تحريم النظر إلى النساء. وأخذ البعض حلاً وسطاً جواز النظر إلى الوجه والكفين. وهنا تبدو المرأة موضوعاً للبيع والشراء وموضوعاً للنظر، دون أن

---

(٢٥) السابق ص٣٣٤-٣٣٥.

(٢٦) السابق ص٣٥٠ وذلك طبقاً لرواية «مرها فلتغتسل ثم لتنهل».

(٢٧) السابق ص٣٩٨/٤٠١/٤٠٧-١٠٨ ويروى عن الرسول قوله «فلا يقتلن ذرية ولا عسيفاً ولا امراة».

(٢٨) السابق جـ٢/٤.

يكون لها حق مماثل في رؤية الخطيب. وهل تكفي الرؤية دون المحادثة والمشافهة وربما المشاركة في أعمال حتى يتسنّى لكلٍّ منهما التعرّف على الآخر في مواقف عملية تكشف عن شخصيته.

والآن وطبقاً للعرف يتعرف الخطيبان واحدهما إلى الآخر في الجامعات وأماكن العمل وفي النوادي والتجمعات العامة. يتزاوران ويتنزهان ويتعرفان واحدهما إلى الآخر في الحياة العامة والسلوك اليومي. وكلما طالت الفترة زاد التعارف. ويكون الارتباط النهائي بناء على تجربة ومعرفة ومشاركة وذكريات. وقد تظل فترة الخطوبة عند الزوجين من أمتع فترات حياتهما المشتركة قبل أن تغمرها الأولاد ومشاكل التنشئة الاجتماعية.

ويكون الإذن في النكاح بالألفاظ للثيب وعند الشافعي أيضاً باللفظ للبكر، وعند الآخرين بالسكوت للبكر وبالرفض باللفظ. فالبكر يكفيها السكوت حياءً. أما في حالة الرفض بالإعلان والتصريح والقول. أما الثيب التي عرفت الرجال من قبل فباللفظ لما تتمتع به من جرأة وصراحة فيمن تقبل ومن لا تقبل وبما لديها من خبرة أو خبرات سابقة. والعانس مخيرة بين الاثنين لأنها بين البكر والثيب.

واشترط مالك الولاية أي الوسيط الذي يعلن عن رأي البكر وكأنها لا تستطيع أن تعبر عن نفسها إلا من خلال الولي. وهنا الحياء يعارض حقاً من حقوق المرأة وهو الفردية، وتمثيل نفسها بنفسها[٢٩]. أما الثيب فلا وليّ لها لما تتمتع به من شخصية مستقلة وحياة مجربة. وعند أبي حنيفة إن كان كفؤاً لا تشترط الولاية وهو مشروط بمعنى الكفء والمواصفات الموضوعية له. من يكون كفؤاً عند البعض قد لا يكون كفؤاً عند البعض الآخر. وهل الكفاءة في العلم أو المال أو الحسب أو النسب أو السن؟ ويرى فريق أن الولاية سنة لا فرضاً وهو الأقرب إلى الواقع وما وصلت إليه المرأة حالياً من تعليم واستقلال في الشخصية. فالرشد يكفي أي العقل والرشاد في النكاح والمال.

والحديث عن طبع المرأة مخاطرة كبيرة. وأحكامه عامة لا تقوم على أساس علمي إحصائي تجريبي يغفل فردية المرأة وتنوعها طبقاً لحالتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة. ومثل هذه الأحكام أن المرأة ميالة بطبعها إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال. ومن ثم لزم الولي لها لترشيدها وكأنها كالثور الهائج يحتاج إلى من يضبطه[٣٠]. وشرط الولاية الذكور. فلا تنفع ولاية النساء على النساء

(٢٩) السابق جـ٢/ ١٥ ويروى حديث «المرأة أحق بنفسها من وليها» وأيضاً «لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان»، السابق ص١٥.

(٣٠) «المرأة مائلة بالطبع إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال. ...... الشرع بأن جعلها محجورة =

وهو أيضاً تصور ذكوري للولاية.

ولا يجوز للولي الإنكاح لنفسه نظراً للمصلحة الخاصة في الولاية، وسيطرته على المرأة وطمعه فيها. فالولي بمثابة الأب، يمثل مصالح البنت. وفي حالة تضارب المصالح فقد يغلب الولي مصالحه على مصلحة وليه. وهذا أحد أسباب السماح بتعدد الزوجات مالاً أو جنساً، وله حق الولاية أي الأمر والسيطرة. فمن الأفضل للولية أن تكون زوجة شرعية حفاظاً على حقوقها.

وتتحدد الولاية بدرجة القرابة من المرأة. والأقرب أولى من الأبعد وعند البعض الآخر القرابة ليست شرطاً. فإذا غلب الأبعد كان السلطان هو الولي. ويعني السلطان من يمثله من أولى الأمر ممثل الدولة مثل المأذون وربما الشرطي!(٣١)

ولا يجوز عضل الأولياء أي إرهاقهم بالشروط والمطالب. فقد تعترض المرأة لغياب الكفاءة أو الدين أو الرزق من المال الحرام أو كثر الحلف بالطلاق. وقد تحتج المرأة باختلاف النسب أو بالحرية أي أن يكون المتقدم عبداً أو باليسار أي أن يكون فقيراً أو بالصحة أي أن يكون عليلاً أو بالعيوب أي أن يكون في خلقه عيوب. وهذا يدل على أن الولاية ليست أمراً مطلقاً. بل هي محددة بآراء الولية.

ويجوّز مالك نكاح الموالي من العرب ولا يجوّزه أحمد وسفيان. ويوجب أبو حنيفة جواز القرشي من القرشية وهو ما يتعارض مع «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح».

والفقر يوجب فسخ النكاح. وهي نظرية طيفية. وكثيراً ما أحب الملوك عامة الشعب، والأغنياء الفقراء كما تروي بذلك القصص والآداب. وهي سمة من سمات المجتمع التجاري الذي تتحدد قيمه بالفقر والغنى. والآن ينشأ كلاهما فقيرين ويعملان سوياً حتى يصلا إلى حد الكفاية وإشباع الحاجات الأساسية.

والشهادة شرطاً للنكاح أي الإعلان. فلا يجوز النكاح السري. إذ يترتب على النكاح حقوق وواجبات للزوجين وللأولاد. ولا يصح التحايل بأشكال النكاح الحالية، المسيار أو العرفي لندرة توافر الشهود وربما الإعلان النسبي، وليس تبريراً لأوضاع أغنياء الخليج.

والصداق شرطاً للنكاح. ما يدفعه الرجل للمرأة صداقاً لها. كانت العادة أن يأخذ الأب مهراً لابنته لفك ضيقة أو لاستثمار ماله ثم أصبح مساعدة للمرأة في تأسيس

= في هذا المعنى على التأييد مع أن ما يلحقها في المعار في إلقاء نفسها في غير موضع كفاءة يتطرق إلى أوليائها لكن يكفي في ذلك أن يكون للأولياء الفسخ أو الحسبة»، السابق جـ٢/١٣.

(٣١) السابق ص١٧-١٨.

بيتها. وتختلف العادات فيه، ففي بعض البلاد الأوروبية تدفع المرأة للرجل الصداق تحبيباً له في الزواج وتشجيعاً عليه لعزوف الرجال عن النساء واستبدال الصداقة الحرة بالزواج لما في الزواج من ارتباط أدبي والتزام وواجبات. ومن حقوق الزوجية النفقة والكسوة.

وهنا تتحول العلاقات الوجدانية إلى مسائل تجارية، مكسب وخسارة أو اجتماعية إعلان وإشهار حتى يضيع الأصل لحساب الفرع، وتنتهي التجربة لصالح القانون. لذلك انتشرت قضايا الأحوال الشخصية في المحاكم وتفككت الأسر لضياع الأصل فيها وهو المحبة والتراحم والتكافل والتضامن والعيش المشترك.

وقد توجد موانع للزواج مثل: مانع النسب أي تحريم الزواج من الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات، وبنات الأخ وبنات الأخت، والمحرمات بالمصاهرة، وزوجات الأب، وزوجات الأبناء، وأمهات النساء، وبنات الزوجات. ولكل مجتمع له نظام قرابة. وتتغير نظم القرابة بتغير مراحل التاريخ، مثل زواج الأخوات عند قدماء المصريين. وبعض زواج الأقارب مكروه طبياً لما قد يسببه من تشوه في النسل. وليس الزنا محرماً للنكاح إن تابت الزانية وصلح حالها وعند البعض الآخر قد يكون مانعاً وهو حكم قاسٍ على المرأة درء حياتها كلها إلى أحد أفعالها والحكم عليها إما بالعودة إلى الزنا أو بالرهبنة. وهناك مانع الرضاع فالرضاع بمثابة الأخوة. كما لا يجوز الجمع بين الأختين. وهناك مانع العدد إذا ما زاد على أربعة من الأحرار أما الإماء فلا حد عددياً لهم. وهناك مانع الرق. فالعبد يتزوج أمة، والحرة للعبد بشرط موافقة وليها مما يقلل الفوارق بين الطبقات والحر من أمة على الإطلاق أو يشترط عدم الطول والخوف من العنف عند أبي حنيفة ومالك والشافعي. وهناك مانع الكفر وهو ما يتطلب معنى الكفر وهل يوجد اليوم كافر لا يؤمن بأي إله؟ وهناك مانع الدين مثل الذمي. وإذا تزوج الذمي مسلمة عليه التحول إلى الإسلام وهو ما قد يتعارض مع حرية العبادة عند بعض المحدثين في حين إذا تزوج المسلم ذمية تبقى على دينها ويأخذ الأولاد دين الأب مع أن الأم هي المربية وكما حدث لأوغسطين عندما ربته أمه المسيحية وأبوه وثني. ومانع الإحرام مانع وقتي، ساعة الإحرام. ومانع المرض أيضاً مانع وقتي يجوز عند البعض ولا يجوز عند البعض الآخر، فالمريض ليس مسؤولاً عن مرضه. ومانع العدة محدود بوقت العدة والذي ينتهي بالحيض أو بنهاية العمل أو بعدة أشهر، ثلاثة قروء[٣٢].

وهذه الموانع كلها من جهة المرأة كي ترفض ولا توجد موانع تذكر من جهة الرجل لأنه هو الذى يطلب. وكثيراً ما تم تجاوز هذه الموانع إذا حضر الأصل أي

(٣٢) السابق ص٣٨-٤٤.

الارتباط الوجداني بين الطرفين.

وهناك موجبات الخيار للمرأة لتقبل أو لترفض مثل العيوب، عيوب الرجل الجسدية والنفسية، والإعسار بالصداق أو النفقة والكسوة أو العنين، أو الفقد والهجرة والاختفاء أو العتق للأمة المتزوجة فتحصل على حقوق المرأة الحرة. وهذا يدل على استقلال المرأة في حياتها الخاصة وأنه لا سيطرة لأحد على مستقبلها تحت أي ذريعة حتى ولو كان العرف الاجتماعي.

وهناك أنكحة محرمة مثل نكاح الشفار، التبادل دون صداق ونكاح المتعة المؤقت، ونكاح المحلل. ففي الشفار تصبح المرأة مجرد موضوع للجنس وليس علاقة خاصة بين رجل وامرأة. وكذلك الأمر في نكاح المتعة حتى لو حتمته الظروف. أما نكاح المحلل فهو نكاح صوري لم يؤد وظيفة في تعرف امرأة برجل آخر حتى تكتشف عالماً جديداً وربما يعيد الرجل اكتشافها بغيرته عليها. وهى أشكال نادرة الوقوع حيث ازدادت الثقافة وكثر المتعلمون. البعض منها انقضى مثل الشفار وإن كان جائزاً في الثقافات الغربية المعاصرة في جماعات الجنس الجماعي.

٢- **الطلاق والاحداد والحجر**: والطلاق على أنواع منها البائن وفي مقابله الرجعي، والسني وفي مقابله البدعي، وقت الحيض أو إجباراً، والخلع فدية أو صلحاً أو مبارأة كتعويض عن الطلاق. ويمكن فسخ الطلاق بالردة أو المحرم. ويمكن للمرأة أن تخير بين التمييز والتمليك وهو أمر العصمة. وكلها أمور علاقة الرجل بالمرأة كعلاقة الثابت بالمتحول باستثناء الخلع والعصمة التي تمتلك فيها المرأة زمام المبادرة. وهو أبغض الحلال لأنه يضحي بالأسرة وبالتنشئة الطبيعية للذرية لصالح فراق الزوجين.

ولا يتم الطلاق إلا لفظاً وليس نية أو بألفاظ تشبيهية مثل «ابعدي»، «فارقي»، «انطلقي»، «عودي». فالطلاق أمر جاد لا يتم في لحظات الغضب وبعبارات التشبيه التي تعبر عن مواقف لحظية وليس عن حكم ثابت[٣٣].

والحكمة من الرجعة، الندم، والمراجعة، وأن الواقع أفضل من الممكن[٣٤]. وأن الذكريات المشتركة لها دورها في عودة العلاقة بين الزوجين والفرق المؤقت وآلامه قد يكون دافعاً على العودة إلى الحياة المشتركة وإحياء العواطف من جديد.

ولا تتزوج المطلقة قبل انقضاء العدة وهو أيضاً أمر بيولوجي صرف يمكن أن يحول إلى الإعداد النفسي الجديد والتأهيل للحياة الجديدة فليس الرجال على التبادل

(٣٣) السابق جـ٢/٩٦.

(٣٤) وذلك طبقاً للمثل العامي «الشيطان اللي تعرفه أحسن من الشيطان اللي ماتعرفوش».

ويكون لها نفقة المتعة وهو لفظ كريه وكأن علاقة الرجل بالمرأة هي مجرد علاقة جنسية، وأن المرأة تبيع الرجل المتعة وتريد مقابلاً لذلك حين الطلاق.

وقبل الطلاق يبدأ الحكمان من الأهلين للتوفيق والإصلاح قدر الاستطاعة. فوجود طرف ثالث للوساطة أهدأ للنفس وأقرب إلى العقل، وأكثر قدرة على رؤية مصالح الطرفين والتوفيق بينهما.

وأحياناً تتحدد العلاقة بين الرجل والمرأة وكأنهما عدوان في...... (أربعة أشهر) أو الظهر والكفارة أو اللعان والعنف. فالحياة بين الرجل والمرأة لا تقوم على العقاب والعناد وكأنهما خصيمان.

ويعني الاحداد مظاهر الحزن المتبادل بين الرجل وزوجه في حالة الوفاة الشائع «الحداد»[٣٥]. ويجوز الاحداد على الحرائر، المسلمة والكتابية، الكبيرة والصغيرة. وعند البعض الآخر لا احداد على الكتابية ولا على الصغيرة. أما الأمة فلا حداد عليها إن مات سيدها. سواء كان له ولد منها أو لم يكن له ولد. فهل يمكن تقنين الحزن على الموتى بقانون القرابة أو الرق؟ إن العشرة بين الناس لتؤدي في حالة الفراق إلى الحزن. بل إن العشرة بين الإنسان والحيوان أو بين الإنسان والشيء الضائع لتبعث أيضاً على الحزن. ففي العشرة الطيبة بين الرجل والمرأة والمحبة المتبادلة بينهما لا يفرق الموت في الحزن على المسلمة أو الكتابية، على الكبيرة أو الصغيرة، على الحر أو العبد. وكثير من عادات الزواج والأحزان إنما ترجع إلى عهود سحيقة من الزمن في المنطقة العربية الإسلامية مثل حضارات مصر القديمة وما بين النهرين.

أما الحجر فقد قل... الزوجة مع الصغير الذي لم يبلغ سن الرشد والسفيه والعبد والمفلس والمريض. ومن الصغار ذكور وإناث وسن الحجر على النساء والرجال واحد وسن الرشد واحد عندهما معاً عند الجمهور وعند مالك حتى سن الزواج أو بعد ذلك بعام أو عامين من نظر البكورة سن الزواج كعادة العرب. وهو تصور قهري يقع على المرأة دون الرجل. ومن يحجر على الرجل إذا كان في الموقف نفسه الذي استدعى الحجر على المرأة؟

٣- الميراث والرق والقصاص والشهادة والقضاء: والميراث من الفرائض، يخضع لقانون تفصيلي صارم تكون فيه المرأة كزوجة وابنة وأخت وجدة أحد مكوناته. فالميراث من الصلب، للذكر مثل حظ الأنثيين وهو ما يراه الفقهاء قدماء ومحدثين غير مناقض لمبدأ المساواة لأن واحدة هي الأسرة وليس الفرد. كما أن الرجل مكلف بالإنفاق عليها وعلى الأولاد وهي ليست مكلفة بشيء. والجدل مازال قائماً. فإذا انفرد

(٣٥) السابق جـ٢/١٣٢-١٣٤.

الابن فله كل الميراث وللبنت الواحدة النصف. وللبنات الثلاث الثلثان وليس لبنات الابن ميراث من الصلب. وفي ميراث الأزواج فميراث الرجل من المرأة النصف دون ولد، والربع بولد. وميراث المرأة من الرجل الربع دون ولد والثمن بولد. وفي ميراث الأب والابن، فالأب بمفرده له جميع المال ومع الأم يكون لها الثلث. وفي ميراث الأخوة للأم إذا انفرد له السدس، وأكثر من واحد لهم الثلث بصرف النظر عن الذكر والأنثى. ولا يرثون مع أربعة: الأب، والجد، والابن، وابن الابن. وفي ميراث الأخوة للأب والأم أو للأب، للأخت بمفرد النصف، وللاثنتين الثلثان، ذكوراً أو إناثاً. وللجد ميراثه. وللجدات أيضاً السدس في عدم وجود الأم فإن اجتمعن فالسدس أيضاً. والأخ الشقيق يحجب الأخ للأب. وفي حالات أخرى قد يحجب الأخ للأب الأخ الشقيق. وابن الأخ الشقيق يحجب الأخ للأب. وبنو الأخ للأب أولى من بني الأخ للأب والأم. هنا تدخل الأم كعامل مرجح في الميراث في حالة الذرية وعدم الزواج عليها بأخرى[٣٦].

وهنا تظهر صورة المرأة ليس بعلاقاتها العائلية بل أيضاً في علاقاتها بالأشياء، بالمكسب والخسارة، وتنسى الأحزان على الفقيد لصالح المال والعقار المكتسب. لذلك اجتهد بعض المعاصرين في قانون الميراث وتحويله من كم إلى كيف من توزيع لرأسمال وتفتيت له إلى استثمار وتجميع له.

وبالرغم من أن الرق قد انقضى عهده بعد إلغائه منذ أكثر من قرن إلا أن الموضوع ما زال مطروقاً في الفقه القديم ويتناوله المحدثون وكأنه ما زال قائماً. فليس للنساء مدخل في وراثة الولاء إلا من باشرن عتق أنفسهن أو ما جر إليهن ممن باشرن عتقه إما بولاء أو بنسب[٣٧]. فولاء المرأة لسيدها القديم أو الجديد بعد بيعها. وولاؤها لنفسها إذا ما عتقت نفسها بنفسها عن طريق تعلم القراءة والكتابة أو الأمومة أو النسب أو إطلاق السراح.

ولا تباع أمهات الأولاد. فالقطط تبحث عن أولادها. وتصبحن أحراراً إذا مات سيدهن. وتبدأ الأمومة بالحمل وليس فقط بعد الولادة وأثناء الرضاعة. ويرى آخرون ملكها قبل الحمل وليس بعده كالأمة. ولا يبقى لسيدها فيها شيء بعد إعتاقها[٣٨].

وفي القصاص، الذكر بالذكر، والأنثى بالأنثى، والذكر بالأنثى بإجماع الأئمة باستثناء الحسن البصري[٣٩]. وهو يخضع الآن للقانون المدني الذي يتساوى أمامه الجميع.

---

(٣٦) السابق ص٣٦٦-٣٩٠.
(٣٧) السابق جـ٢/٣٩٢.
(٣٨) السابق جـ٢/٤٢٤-٤٢٧.
(٣٩) السابق جـ٢/٤٣٣.

والدية في النفوس تتحدد بالذكورة والأنوثة، والإيمان والكفر، والحرية والعبودية دية المرأة نصف دية الرجل وهو إهانة للنفس البشرية. بل إن دية الجنين تحديد إذا كان ذكراً أو أنثى حياً أو ميتاً. ودية الكافر النصف أو الثلث أو النفس بالنفس كما هو الحال عند أبي حنيفة والثوري. والأولى بالمساواة في الدية المرأة والرجل بصرف النظر عن الإيمان والكفر، والحرية والعبودية ﴿ومن قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحيا نفساً فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾[٤٠].

ويدخل عامل الذكورة والأنوثة في أحكام الزنا. فللأمة المحصنة خمسون جلدة، ولغير المحصنة خمسون أيضاً أو تترك بلا حد ويترك الأمر تعزيزاً طبقاً لتقدير السلطان. في حين أن الحرة البكر لها مائة جلدة وتغريب عام. والحرة الثيب لها جلد مائة والرجم بالحجارة. فالعقاب على الحر أقصى من العقاب على العبد. وهي واقعية تستنكفها المثالية وتتفاوت العقوبة بين الجلد والتغريب والرجم هذا بالإضافة إلى صمة النكاح وعدم صحته أو نكاح اليمين. وهي حالات افتراضية خالصة إذ يصعب تحقيق شروط إثبات الزنا، أربعة شهود يرون بالعين دخول المورد في المكحلة أي الفعل الفاضح في الطريق العام. وهو ما تقره أيضاً القوانين المدنية[٤١].

وفي الشهادة، شهادتان من النساء مقابل شهادة رجل[٤٢]. ويؤخذ ذلك من منظور التطور الاجتماعى للمرأة التي لم يكن لها حق الشهادة على الإطلاق إلى أن تؤخذ بشهادة التي تقويها شهادة امرأة أخرى. وقد بلغت المرأة الآن شأناً من التعليم تجعلها شاهدة. فالمرأة العالمة أقدر على الشهادة من الرجل الجاهل.

وفي القضاء لا تكون قاضية. وإن لم تكن شاهدة كاملة فإن القضاء أولى من الشهادة[٤٣]. وقد جرى العرف حتى الآن على أن القضاة من الرجال. وانكسر العرف أخيراً بتنصيب امرأة قاضية. وكذلك الإمامة، إذ لا تجوز إمامة المرأة وهو ما لم يتعرض له ابن رشد. وتجوز عند بعض المجتهدين المحدثين. فالإمام الآن لا يقود الجيوش بل ينوب عنه قواد الجيش. وقد تغيرت كل المحددات القديمة التي كانت تمنع المرأة من تولي منصب الرئاسة.

والخلاصة أن المرأة في العبادات أقرب إلى الكائن العضوى الذى يوجب الطهارة. وفي المعاملات أقرب إلى الشريك الجنسي للرجل من نكاح وطلاق أو شريك مالي في

(٤٠) السابق جـ٢/٤٤٧.
(٤١) السابق جـ٢/٤٧٠. وفي الحديث «البكر بالبكر، جلد مائة وتغريب عام».
(٤٢) السابق جـ٢/٥٠١.
(٤٣) السابق جـ٢/٤٩٦.

الميراث. الطهارة في علاقة المرأة بالله، والقوامة في ما يتعلق بعلاقة المرأة بالرجل. وفي كلتا الحالتين ليس للمرأة وجود مستقل، في علاقة مع نفسها أولاً قبل أن تكون في علاقة مع غيرها. فهي في علاقة مع الله والزوج والأولاد. هي المؤمنة والزوج والأم، والمحجور عليها ومن يقع عليها القصاص. وكثير من عناصر هذه الصورة عادات وأعراف مرتبطة بالحياة القبلية في شبه الجزيرة العربية التي ظهر فيها الإسلام أول مرة.

فلما تحول البعض منها إلى فقه تعددت الآراء بين التشدد واللين، بين المحافظة والتحرر، بين التقليد والتجديد، بين الحرف والروح. ويمكن تحريك صورة المرأة من الجانب المحافظ التقليدي الحرفي إلى صورة أقرب إلى التحرر والتجديد وروح الشريعة. كما أن الطابع التدريجي للشريعة كما وضح في الناسخ والمنسوخ يجعل من الممكن أخذ روح الشريعة دون صرفها. وإذا كانت الشريعة قد غيرت وضع المرأة من اللاشيء إلى المنتصف في حق الحياة والميراث وضمانات الزواج والطلاق والشهادة وإمامة الصلاة فإن روح الشريعة بعد أكثر من أربعة عشر قرناً تتطلب تطويرها من المنتصف إلى المساواة الكاملة.

وهناك اعتراضات داخلية وخارجية الآن على وضع المرأة وصورتها فهل يمكن للفقيه الجديد أن يأخذ هذه الاعتراضات بعين الاعتبار كما أخذها الرسول عندما احتجت امرأة عليه بأن القرآن يذكر الرجال دون النساء ولبّى اعتراضها وكما قَبِل عمر اعتراض المرأة عليه وهي تدافع عن حقوقها وقوله «أصابت امرأة وأخطأ عمر».

إن صورة المرأة في فقه النساء لم تعد في معظمها تلبي حاجات العصر. فالطهارة موضوع للطب. والمعاملات يقننها القانون المدني. إنما المطلوب هو وضع المرأة العالمة، والمرأة العاملة في الريف والمصنع والإدارة والخدمات والوظائف العامة، والمرأة السياسية، المواطنة، والدبلوماسية كسفيرة وربما كرئيسة دولة مثل بنازير بوتو.

وهناك أيضاً المرأة في ذاتها كقيمة مستقلة وليست في علاقتها بالله والزوج أو بالدولة، المرأة الإنسان التي تتمتع بما تنادى به المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، المرأة الأنا قبل أن تغترب في الآخر. وهي في هذه الحالة لا تختلف عن الرجل. فكلاهما مواطن. ومن ثم قد تكون إحدى وسائل تغيير صورة المرأة هي إعادتها إلى أصلها الأول الذي تشارك فيه الرجل وهو المواطن والإنسان. ومن ثم يكون الدفاع عن حقوق المرأة ليس عن طريق عداوتها للرجل بل لنضالهما سوياً من أجل حقوق المواطن وحقوق الإنسان.

خطاب القانون في المرأة وحواره معها

ماري روز زلزل

يخاطب القانون المرأة، يحاورها، أو يخطب فيها، تبعاً لأهليتها ولبلوغها سن الرشد. والأهلية تعني قابلية الإنسان لاستحقاق الحقوق وتحمل المسؤوليات[(١)]. متى تبلغ اللبنانية سن الرشد؟

تبلغ المواطنة سن الرشد المدني كباقي المواطنين في الثامنة عشرة، فتصبح مؤهلة لحيازة رخصة سوق، ولممارسة حقوقها المدنية «دون استثناء».

كما تبلغ سن الرشد السياسي كباقي المواطنين في الواحدة والعشرين من عمرها، فتصبح مؤهلة للمشاركة في عملية الاقتراع ولممارسة حقوقها السياسية «دون استثناء».

يتدخل القانون بصفته المعبِّر عن الإرادة العامة المرتكزة إلى الدستور[(٢)] لتحديد القاعدة

---

(١) القاموس القانوني–ابراهيم نجار وأحمد بدوي ويوسف شلالا– مكتبة لبنان–١٩٨٣.
«الأهلية القانونية هي قابلية الإنسان لتحمل الموجبات واستحقاق الحق. فإذا صلح أن تكون الحقوق له أو عليه فهي أهلية الوجوب، وإذا صلح لاستعمالها فهي أهلية الأداء.... وأهلية الوجوب إما كاملة مطلقة إذا كانت للمرء صلاحية لأن تكون له كل الحقوق، وهو الشائع الآن بعد زوال الرق من العالم المتمدن، وإما قاصرة مقيدة إذا لم يصلح المرء لتكون له بعض الحقوق كالقاصر غير المأذون له، والشخص المعنوي كالشركة فإنه لا يصلح للحقوق التي تخرج عن دائرة أغراضه آخذاً بمبدأ التخصيص، وكالجنين الذي لا تأتيه الحقوق إلا عن طريق الإرث والوصية والهبة، وإما معدومة إذا انعدمت الشخصية معها كالجنين الذي ولد ميتاً، وكالميت بعد دفع ديونه..
وكذلك أهلية الأداء إما مطلقة كاملة، أو قاصرة مقيدة أو معدومة تبعاً للسن والعقل وحسن التدبير والغيبة.
أما سن الرشد فهي «السن التي حددها القانون ليبتدئ منها المرء استكمال أهليته ومسؤوليته».

(٢) إن كلمة دستور هي حديثة العهد نسبياً لا وجود سابق لها في القواميس العربية بدليل أن «لسان العرب» لابن منظور لا يورد لها ذكراً. ترد الكلمة في معجم «محيط المحيط» للمعلم بطرس البستاني المطبوع عام ١٨٧٠، وتأتي الإشارة إلى أنها مؤلفة من كلمتين فارسيتين وأنها تعني «صاحب القاعدة».....أصبحت =

في موضوع الأهلية. والقاعدة في التشريع اللبناني هي المساواة في الأهلية بين المواطنين دون تمييز على أساس الجنس.

الأهلية هي المبدأ وترتبط ببلوغ سن الرشد القانوني، ما لم يتم التصريح عن عدم الأهلية في نص قانوني صريح؛ أي أن انعدام الأهلية أو نقصها هو الاستثناء الذي تحدده القوانين على سبيل الحصر. والمواطنة اللبنانية ناضلت في سبيل حمل القانون على أن يقر لها بالأهلية المدنية والسياسية، وتمكنت بنتيجة نضالها من تحويل خطاب القانون فيها، إلى حوار معها. بالفعل، تمكنت المواطنات والمواطنين من حمل المشترع على الاستجابة لهم وتعديل العديد من القوانين التي كانت تربط عدم أهلية المرأة بكونها امرأة حتى وإن بلغت سن الرشد القانونية.

لكن السلطات لا تزال بين الحين والآخر تعود إلى طرح موضوع الأهلية لتبرير التمييز ضد المرأة، وتتذرع بالمرجعية المذهبية لقوانين الأحوال الشخصية للقول بعدم المساواة في الأهلية بين الرجل والمرأة، وتقحم الله في تفاصيل حياة الناس وهي من شأنهم؛ الله قال كلمته إذ خلق الناس أحراراً متساوين بالكرامة ولم يميز بينهم إلا في التقوى، فكيف ينسب إليه ما يخالف أقواله ومقاصده؟

إن موقف السلطة يثير أكثر من تساؤل في موضوع الأهلية، تشكل مصدر إخلال في الاستقرار القانوني، لاسيما وأنه يطال صفة أساسية في المرأة من شأنها أن تمنعها من اكتساب الحقوق أو تجعلها عاجزة عن ممارستها: فالمرأة مواطنة لبنانية الهوية، تتمتع بالشخصية القانونية وترتقي إلى مستوى الفرد- المواطن المساوي للمواطن الآخر بكفالة الدستور وضماناته؛ وهي أيضاً من الأهلين، أسيرة منزلقات انتمائها الطبيعي، مقيدة الإرادة في نظام طائفي تغيب عنه القاعدة والضمانات القانونية.

يخاطب القانون المواطنين، ويقول إنهم سواسية أمامه، ثم يعود فيثير موضوع عدم أهلية المرأة في الأمور التي تتصل بقوانين الأحوال الشخصية، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل عن مفهوم الأهلية في قوانين الأحوال الشخصية وعن النظام القانوني الذي تخضع له المرأة في إطارها.

قوانين الأحوال الشخصية في لبنان هي «مذهبية» المرجعية، وهي متعددة بتعدد المذاهب. من العودة إليها، نجد أن الحاسم في قضايا الزواج ومفاعيله هو سن البلوغ،

= هذه الكلمة على كل شفة ولسان عام ١٩٠٨، عندما أطاحت ثورة الضباط العثمانيين بالسلطان عبد الحميد الثاني، فأصابت الناس نشوة عارمة اجتاحت النفوس. وذكرت كتب التاريخ أن الناس أخذوا يتعانقون في الشوارع وهم يرددون ويهتفون «دستور، دستور». من كلمة النائب في البرلمان اللبناني المحامي اوغوست باخوس في ندوة حول المجلس الدستوري منشورة في المجلة القانونية الكسليك-العدد ٣ عام ١٩٩٤ منشورات جامعة الروح القدس - الكسليك- كلية الحقوق - جبيل.

أما سن الرشد فهي قابلة للتخطي أكان بإرادة الأولياء أم بإرادة المرجع الديني، وفي الحالتين بغياب إرادة الشخص المعني.

في هذا الإطار لا يعود لمفهوم الأهلية معنى الاستقلال الذاتي، والسيادة على الذات، وبالتالي المسؤولية عن الفعل الشخصي، بل مفهوم «شرعنة العقد» وكفالة القانون لصحة العقد المنظم بالولاية عن «القاصرة».

علماً أن البلوغ يتعلق باكتمال بعض الوظائف الطبيعية البيولوجية المشتركة بين كل الكائنات الحية، فيما الرشد يشتمل على مفهوم الإدراك والتمييز، وهما ميزة الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً.

صحيح أن قوانين الأحوال الشخصية تقر للمرأة بأهليتها للولاية على مالها وتقر بمبدأ فصل الأموال بين الزوجين، لكن موضوع الأهلية لا يقتصر على الولاية على المال، بل يتخطاه إلى ولاية الإنسان على شخصه، أي على نفسه وفكره وجسده.

هل لهذا التوجه في قوانين الأحوال الشخصية مفاعيل على المواطنة التي بلغت سن الرشد واكتسبت الأهلية القانونية لممارسة دورها كمواطنة لجهتي اكتساب الحقوق وتحمل المسؤوليات؟

سأعرض في الجزء الأول لموضوع اكتساب المواطنة اللبنانية الأهلية المدنية والسياسية في القانون اللبناني متوقفة بشكل خاص أمام تعثر القانون وحيرته في الحالتين، ودور المواطنين في الدفاع عن حقوقهم وحمل المشترع على محاورتهم.

ثم أعرض في الجزء الثاني لعودة السلطة لإثارة موضوع عدم المساواة في الأهلية بين الرجال والنساء في معرض تبرير عدم التوقيع على البروتوكول الاختياري لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وانعكاسات موضوع أهلية المرأة على حقوقها وحرياتها لاسيما لجهة تحمل المسؤولية عن الفعل الشخصي وأثره على استمرار ظاهرة العنف الممارس على النساء.

أولاً: اكتساب اللبنانية الأهلية القانونية لدى بلوغها سن الرشد

١- الأهلية المدنية في القانون:

المبدأ هو أن المواطنين اللبنانيين يتمتعون بالأهلية القانونية بمجرد بلوغهم سن الرشد، إلا في الحالات التي يستثنيها القانون صراحة وعلى سبيل الحصر. والأهلية نوعان: أهلية التمتع أي الوجوب، وأهلية الممارسة أي الأداء[٣].

---

(٣) «إن **أهلية التمتع** هي مقدرة الإنسان على أن يتمتع بالحقوق على اختلاف أنواعها وعلى أن يلزم =

المبدأ أقرته المادة ٢١٥ من قانون الموجبات والعقود التي تنص على أن «كل شخص أتم الثامنة عشرة من عمره هو أهل للالتزام ما لم يصرح عن عدم أهليته بنص قانوني.»

حدد إذن قانون الموجبات والعقود السن التي تكتمل فيها أهلية الشخص للتعاقد بالثامنة عشرة، إذ يفترض القانون أن قدرة الإنسان على الإدراك والوعي والتمييز تكون قد اكتملت فيصبح أهلاً للالتزام كما أنه يصبح أهلاً لتحمل المسؤولية المترتبة على أعماله. والقانون لا يميز بين الرجل والمرأة. أما الذين لم يبلغوا سن الرشد، فإنهم يستفيدون من قرينة عدم الأهلية، وهم بالتالي بحاجة إلى وصي أو ولي يحميهم. أما السفيه والمجنون فيحجر عليه وتعين له المحكمة المختصة وصياً على نفسه وعلى ماله عملاً بقانون حق العائلة العثماني الذي لا يزال معمولاً به في لبنان بالنسبة لهذه المواد، وهو يطبق على كافة الطوائف اللبنانية.

لكن بالرغم من صراحة النص لجهة اكتساب المرأة الأهلية القانونية لدى بلوغها سن الرشد، إلا أن المشترع أبقى على استثناءات عديدة تطال ولاية المرأة على مالها وعلى نفسها على السواء؛ وشكلت صراحة النص المرتكز الذي استندت إليه المواطنات وأيضاً المواطنون لحمل المشترع على تعديل المواد التي تشكل خرقاً لقاعدة أهلية المرأة.

من أبرز الاستثناءات القانونية تلك التي تطال بشكل خاص المرأة المتزوجة، كالتي نصت عليها المادة ٩٩٧ من قانون الموجبات والعقود لجهة عدم الأهلية لدى المرأة المتزوجة لإبرام بعض العقود، ومواد أخرى من قانون التجارة لاسيما المواد ١١

= بالمواجبات التي يفرضها عليه القانون.... إلا أنه يصدف أن القانون يحرم بعض الأشخاص من المحكوم عليهم جزائياً من بعض الحقوق، أو أنه يقضي بأن لا تتمتع فئة من الأشخاص، بسبب درجة نمو قوى افرادها العقلية أو الجسدية من حق معين يعترف به للآخرين. أما لجهة عدم التمتع بالأهلية بسبب حالة القوى العقلية والجسدية فهي تطبق في حالات قليلة مخصوصة، كعدم أهلية الزواج أو عقد وصية قبل سن معين.... إن عدم اهلية الوجوب هي خاصة تتعلق بحقوق معينة عددها محصور ولا يمكن أن تتعداه إلى غيرها مما لا يؤتى على ذكره في القانون

إن بعض الأشخاص لا يحرمهم القانون من حق التمتع بالحقوق، اي أنه يعترف لهم بأهلية الوجوب؛ لكنه، بالنظر إلى صغر سنهم او إلى حالتهم العقلية، يمنع عليهم، بغية حمايتهم من عدم خبرتهم وعدم نضوج قواهم العقلية أو من ضعفها أو فقدها، حق ممارستها والتصرف بها فقط؛ فهم يكونون أهلاً للوجوب لكن لا يكونون أهلاً للأداء. ومن أجل تمكينهم من الاستفادة من هذه الحقوق التي يعترف لهم بها، يقضي القانون بإقامة أوصياء عليهم يمارسونها بدلاً وبالنيابة عنهم، أو أن القانون يفرض تعيين مستشار قضائي يعطي بعض الفئات من فاقدي الأهلية الإذن بإجراء بعض العقود. إن عدم أهلية الاداء شرعت لحماية فاقدي الأهلية من قصر وسفهاء ومجانين، وهي لذلك تسمى عدم أهلية حماية.

النظرية العامة للموجبات والعقود - الجزء الأول- د. جورج سيوفي -ص ١٤٢ -١٤٥.

و١٢ و١٣ وأخرى في القانون العقاري المتعلقة بالشهادة:

المادة ٩٩٧ من قانون الموجبات والعقود كانت تنص على التالي:

«لا يجوز لشخص ثالث أن يعقد ضماناً موقوفاً على وفاة امرأة متزوجة بدون إجازة من الزوج، أو على امرأة شخص وضع تحت الإشراف القضائي بدون إجازة المشرف. على أن هذه الإجازة لا تغني عن موافقة فاقد الأهلية نفسه.»

عدلت هذه المادة بتاريخ ٨\١٢\١٩٩٥. تعديلات عديدة أدخلت أيضاً على قوانين أخرى باتجاه اكتساب المرأة الأهلية للتمتع ولممارسة حقوقها المدنية، كانت نتيجة الجهود التي قامت بها مجموعة من الرائدات والرواد من فعاليات المجتمع المدني، نذكر بشكل خاص الدراسات التي أعدتها المحامية لور مغيزل، والنضال الذي خاضته مع السيدة ليندا مطر ورفاقها وعلى مؤسسات المجتمع المدني، وبشكل خاص الناشطين في مجال حقوق المرأة وحقوق الانسان، والذي لقي صدى لدى المشترع لارتكازه على مرجعية قانونية واضحة متمثلة بشكل خاص في الدستور والاتفاقيات والمواثيق الدولية التي صدق عليها لبنان. من أبرز التعديلات:

المادة ١١ من قانون التجارة التي كانت تنص على أن المرأة المتزوجة مهما تكن أحكام القانون الشخصي الذي تخضع له لا تملك الأهلية التجارية إلا إذا حصلت على رضى زوجها الصريح أو الضمني.

المادة ١٢: يحق للزوج أن يرجع لأسباب عادلة عن الإجازة التي أعطاها على هذا الوجه مع الاحتفاظ بالمراقبة القضائية عند الاقتضاء، ويذكر هذا الرجوع في سجل التجارة.

المادة ١٣: ان المرأة المتزوجة والمرخص لها حسب الأصول تتمتع بالأهلية التامة للقيام بكل عمل تقتضيه مصلحة مشروعها التجاري.

وإنما يجب عليها أن تحصل على إجازة خاصة إذا أرادت أن تدخل في شركة تضامن أو أن تكون مفوضة في شركة توصية.

وضعت هذه المواد بتأثير من القانون الفرنسي الذي كان يدخل النساء في عداد فاقدي الأهلية، وبشكل خاص النساء المتزوجات.[٤] أبطل العمل في فرنسا بنظام عدم

(٤) Pendant longtemps, les femmes se sont trouvées en raison de leur sexe, placées dans une situation différente et très généralement inférieure a celle attribuées aux homes. Sans remonter au delà du code civil et jusqu'à une époque toute recente, elles n'avaient pas la jouissance des droits politiques ni d'un certain nombre de droits civiques ou civils. Elles ne pouvaient pas notamment être tutrices ni subrogées tutrices curatrices ou faire partie d'un conseil de famille, sauf quand il s'agissait de leurs propres enfants, être témoins dans les actes publics, signer une =

أهلية النساء المتزوجات بمقتضى قانون ١٨ شباط ١٩٣٨ وقانون ٢٣ أيلول ١٩٤٢.(٥)

والمرأة الغربية خاصة المتزوجة لم تتوصل إلى استقلالها الذاتي إلا في منتصف القرن الماضي، إذ كانت تخضع لسلطة الرجل الذي تدين له بالطاعة وله عليها حق التأديب. فالقانون الروماني لم يكن يعترف للمرأة بالأهلية، إذ كانت تخضع في شخصها ومالها لسلطة رب العائلة، paterfamilias، وتنتقل من سلطة الأب إلى سلطة الزوج، ومن لم يكن لها paterfamilias، كانت توضع تحت الوصاية.

كتب بومانوار في أواخر القرن الثامن عشر ما يلي: «من الجائز أن يضرب الرجل زوجته عندما لا تطيع أوامره، الأمر الذي يجدر بأية امرأة فاضلة أن تفعله».

وكان موضوع طاعة الزوجة من المواضيع التي أثارت نقاشات حادة داخل لجنة صياغة القانون المدني الفرنسي: فمسودة نص المادة ٢١٣ أغفلت في صياغتها الأولى الإشارة إلى موجب الطاعة، وكان أن تدخَّل نابوليون لحسم الموقف، إذ كان يعتبر أنه ما دام موجب الطاعة متوقعاً من المرأة، فلا بد من أن يذكر في نص القانون لكي تعرف المرأة ما الذي تتوقعه من زواجها(٦).

وفرض صياغة المادة ٢١٣ من القانون المدني الفرنسي على الشكل التالي: «يتوجب على الزوج حماية زوجته، كما يتوجب على الزوجة طاعة زوجها». علماً أن القانون الفرنسي لم يكن يعرف نظام فصل الأموال. فأموال الزوجة كانت أيضاً للزوج الذي كان له عليها حق التصرف، وكانت سلطة الزوج وموجب الطاعة الملقى على الزوجة وبالتالي نظام عدم الأهلية للمرأة المتزوجة عاملاً لاستكمال وضع اليد من قبل الزوج على أموال زوجته. تغير النظام في فرنسا منذ إقرار مبدأ فصل الأموال بين الزوجين.

ثم عاد وتغير في فرنسا نظام الأموال مذ أتيح للزوجين اختيار أحد النظامين أي فصل الأموال أو الاشتراك بها. فأقر الاشتراك في الأموال كمبدأ، وللأزواج أن يختاروا فصل الأموال إذا شاؤوا فينظما عقداً خاصاً بموازاة عقد الزواج، تحفيزاً للمرأة للاهتمام بأسرتها إذا قررت عدم العمل، وتوخياً للعدل بين الزوجين نظراً لتأثير دور الأمومة بالنسبة للمرأة على عملها وبالتالي على إنتاجها المادي. كان حرمان المرأة من الأهلية

= letter de change. La femme mariée était en outre frappée en tant que telle, d'une incapacité générale d'exercice.
Encyclopedie Dalloz-Etat et capacité des personnes.Tome II-No 28 et suivants.

(٥) جورج السيوفي-المرجع السابق -ص ١٤٦

(٦) Leçons de droit civil - Mazeaud & Mazeaud & Chabas Tome I, volume 3, La famille, 7e édition, par Laurent Leveneur, Montchrestien, P 487 et suivants.

القانونية، وبالتالي الاجتماعية، نتيجة ظروف تاريخية متمثلة بشكل خاص بالنظام البطركي الذي كان سائداً في حينه.

وأستدرك بالقول إن المبدأ في لبنان بالنسبة لكل الطوائف هو فصل الأموال وأهلية المرأة بالولاية على مالها، وهو يدخل في نطاق قوانين الأحوال الشخصية.

بعد التعديلات العديدة التي أدخلت على قانون الموجبات والعقود اللبناني لم يبقَ فيه من المواد التي تميز في الحقوق إلا المادة ٢١١ منه وذلك من موقع حماية المرأة انطلاقاً من المعطيات الموضوعية الواقعية وهي تنص على التالي:

«ان الخوف لا يفسد الرضى إلا إذا كان هو الحامل عليه، وللوقوف على ماهيته وتأثيره يجدر الاعتداد بشخصية المكره (كالنظر إلى سنه أو إلى كونه امرأة أو رجلاً وإلى درجة تعليمه ومنزلته الاجتماعية).»

وقد أوضحت الغرفة الرابعة لمحكمة التمييز[٧] «أن القانون اللبناني يركز في المادة ٢١١ م.ع. على العنصر النفسي للشخص المكره ويترك للقاضي أن يقدر مدى تأثير الوسيلة المستعملة للإكراه عليه آخذاً بعين الاعتبار شخصه وسنه وجنسه ودرجة تعليمه ومنزلته الاجتماعية...»

قانون العمل يساوي بالأهلية بين الرجال والنساء، وقد شكل مع الاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي وقع عليها لبنان في ظل نقابات نشطة وفاعلة الأساس المتين الذي ساهم في تعزيز وضع المرأة في العمل.

قانون العمل اللبناني لا يميز بين الأجراء على أساس الجنس، وهو ينص في مادته الثانية على أن «الأجير هو كل رجل أو امرأة أو حدث يشتغل بأجر عند رب العمل في الأحوال المبينة في المادة السابقة بموجب اتفاق فردي أو إجمالي خطياً كان أم شفهياً.»

ولبنان صادق على عدد من الاتفاقيات التي أدت إلى تحسين وضع العمال نذكر على سبيل المثال بعضها الذي يتعلق بشكل خاص بالمرأة:

– الاتفاقية الأولى رقم ١٠٠ التي اعتمدها مؤتمر العمل الدولي بموضوع «مساواة العمال والعاملات في الأجر عن عمل ذي قيمة متساوية» التي دخلت إلى حيز التنفيذ في ١٩٥٣\٥\٢٣ وصدق لبنان عليها في ١٩٧٧\٦\١،

–الاتفاقية رقم ١١١ بموضوع «التمييز في الاستخدام والمهنة» التي دخلت حيز التنفيذ في ١٩٦٠\٦\١٥ صدق عليها لبنان في ١٩٧٧\٦\١،

---

(٧) القرار رقم ١٨ الصادر بتاريخ ١٩٩٦\١٠\٣١ نشر في مجموعة باز، ج ٩٦ ص ٢٧٠.

- الاتفاقية رقم ١٤٢ التي دخلت حيز التنفيذ في ١٩٧٧\٧\١٩ صادق عليها لبنان في ٢٠٠٠\٢\٢٣ المتعلقة بالمساواة في العمل مع مراعاة ظروف المرأة العاملة المسؤولة عن أسرتها.

- **المواطنة ولية شخصها:**

الصراع الطويل الذي قادته المواطنات لإدخال تعديلات على القوانين بحيث يزال التمييز ضدهن وتأمين المساواة بينهن وبين الرجال في الحقوق المدنية، كان في الواقع نضال المواطنة لاكتساب الولاية على شخصها، وهو حق لها، واسترجاع سيادتها على ذاتها التي كانت تتوزعها الطوائف والمجتمع والأولياء من الذكور، بغفلة عن السلطة أو بالتواطؤ معها؛ نذكر أبرز هذه التعديلات على سبيل المثال:

حق المرأة في خيار الجنسية عام ١٩٦٥، حرية التنقل عام ١٩٧٤، إلغاء الأحكام المعاقبة على استعمال وسائط منع الحمل عام١٩٨٣، توحيد سن نهاية الخدمة في قانون الضمان الاجتماعي ١٩٨٧، أهلية المرأة للشهادة في السجل العقاري عام ١٩٩٣[٨] أهلية المرأة لممارسة التجارة دون إجازة الزوج عام ١٩٩٤، حق الموظفة في السلك الديبلوماسي التي تتزوج من أجنبي بمتابعة مهامها ١٩٩٤، أهلية المرأة المتزوجة بإبرام عقود التأمين على الحياة عام ١٩٩٦، الشهادة الطبية قبل الزواج بموجب القانون رقم ٣٣٤ الصادر في ١٨/٥/١٩٩٤، التعليم الإلزامي في المرحلة الابتدائية عام ١٩٩٨، تعديل المادة الأولى من القانون رقم ١٤٩ تاريخ ٣٠\١٠\١٩٩٩ المتعلق بالمساواة بين الموظف والموظفة في الاستفادة من المنافع والخدمات في تعاونية موظفي الدولة. تعديل مواد من قانون العمل بالقانون رقم ٢٠٧ تاريخ ٢٦\٥\٢٠٠٠ قضى بتعديل المواد ٢٦ و٢٨و ٢٩ و٥٢ وغيرها.

لكن نضال المرأة لاستكمال أهليتها وبشكل خاص حقها بالولاية على نفسها والحقوق التي تستتبعها لقي مواجهة من رؤساء الطوائف الذين كانوا دائماً يثيرون موضوع صلاحيتهم الحصرية في نطاق قوانين الأحوال الشخصية التي لا تقبل المساس بها كونها مرتبطة بالدين!

٢- الأهلية السياسية:

اكتسبت اللبنانية أهليتها السياسية لجهتي الترشيح والاقتراع في ١٨\٢\١٩٥٣ تاريخ صدور المرسوم الاشتراعي الذي ألغى التمييز من قانون الانتخاب. ولهذا القانون

(٨) وذلك استناداً إلى الآية التي تنص على «واستشهدوا شاهدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، ممن ترضون من الشهداء، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى»

قصة تعود أول فصولها إلى الاستقلال:

فالمرأة اللبنانية ملتزمة بالقضايا الوطنية ومناضلة على كل جبهاتها: كانت حاضرة في معركة الاستقلال،[٩] وفي مأساة فلسطين، كانت في عداد الأحرار معنية بكل ما يعني الإنسان والوطن.

في ١٩٤٣\١١\٢١ أعلن استقلال لبنان، وفيما المواطنون يعيشون نشوة الاستقلال عن المنتدب، صدر قانون الانتخاب حاصراً حق الاقتراع بالرجال.

بتاريخ ١٠ آب ١٩٥٠ صدر المرسوم الاشتراعي رقم ٦ حاملاً مفاجأة لكل النساء إذ عدل قانون الانتخاب[١٠] ونصت المادة ٢١ الجديدة على ما يلي:

تشتمل القوائم الانتخابية على أسماء اللبنانيين الذكور والاناث البالغين من العمر إحدى وعشرين سنة كاملة والمتمتعين بالحقوق المدنية والسياسية المتخذين محلاً أصلياً حقيقياً في الدائرة الانتخابية منذ ستة أشهر على الأقل.

ويشترط أيضاً لقيد أسماء الإناث في القوائم الانتخابية أن يكن حائزات شهادة التعليم الابتدائي على الأقل أو شهادة مدرسية تثبت أن حاملتها درست دروساً توازي منهاج شهادة التعليم الابتدائي.

وكل من يعطي شهادة كاذبة أو يستعملها مع علمه بأمرها يعاقب بالعقوبة المنصوص عليها في المادة ٤٦٦ من قانون العقوبات.»

ثارت ثائرة النساء والرجال أيضاً، إذ كيف يقبل اقتراع وترشيح الرجل مهما كانت صفاته، فيما يفترض أن تثبت المرأة أهليتها لممارسة حقوقها السياسية؟ تتالت المطالبات والجهود وأثمرت عن تعديل القانون: في ١٩٥٣\٢\١٨ صدر المرسوم الاشتراعي الذي ألغت المادة الثانية منه الفقرتين الثانية والثالثة من المادة ٢١ من قانون الانتخابات.

وضوح المرجعية القانونية:

إن ما أتاح تعديل هذه القوانين المهينة هو وضوح المرجعية القانونية أي الدستور والمواثيق الدولية التي سعى المشترع إلى تطبيق مبادئها.

الدستور اللبناني الصادر في ١٩٩٠/٩/٢١ على أثر اتفاق الطائف، شأنه شأن

(٩) لبنان القرن في صور ١٩٠٠-١٩٩٩- منشورات دار النهار خاصة تظاهرة النساء والمظاهرات المشتركة عام ١٩٤٣ ص ١٣٩، وعام ١٩٥١، ص ١٧٢.

(١٠) منى مراد ص ١٠٠ من مقالتها "La citoyenne libanaise et le pouvoir politique", Travaux et jours printemps 2003 Université Saint Joseph de Beyrouth.

الدستور الصادر عام ١٩٤٣، لم يميز بين رجل وامرأة بل ساوى بين المواطنين وحرص على تأكيد التزامه شرعة حقوق الإنسان والمواثيق الدولية، ولعله البلد العربي الوحيد الذي أكد التزامه صراحة وفي متن الدستور بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان مما يعطي المبادئ التي تضمنها الإعلان مكانة متميزة ورفيعة في النظام التشريعي اللبناني، الأمر الذي يلزم المشترع بإقرار هذه المبادئ وصيانتها:

جاء في البند ب من مقدمة الدستور ما يلي:

لبنان بلد عربي الهوية والانتماء، وهو عضو مؤسس وعامل في جامعة الدول العربية وملتزم بمواثيقها، كما هو عضو مؤسس وعامل في منظمة الأمم المتحدة وملتزم بمواثيقها والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتجسد الدولة هذه المبادئ في جميع الحقول والمجالات دون **استثناء**.

ويجدر بنا التوقف عند عبارة دون استثناء، وهي بدون شك تعبر عن موقف جريء وملزم.

وكانت المادة ٧ من الدستور وهي ثابتة في كل الدساتير التي عرفها لبنان تنص على أن «كل اللبنانيين سواء لدى القانون وهم يتمتعون بالسواء بالحقوق المدنية والسياسية ويتحملون الفرائض والواجبات العامة دونما فرق بينهم».

كما نصت المادة ١٢ من الدستور على ما يلي:

لكل لبناني الحق في تولي الوظائف العامة. لا ميزة لأحد على الآخر إلا من حيث الاستحقاق والجدارة حسب الشروط التي ينص عليها القانون.

كما أن لبنان صدق على اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة في كانون الأول ١٩٥٢ وهي تنص على الحقوق السياسية للمرأة بما فيها «حق النساء في التصويت في جميع الانتخابات، وبشروط متساوية بينها وبين الرجال دون أي تمييز.

كما تتضمن أهلية النساء في أن ينتخبن لجميع الهيئات المنتخبة بالاقتراع العام، والمنشأة بمقتضى التشريع الوطني، بالاضافة إلى الأهلية لتقلد المناصب العامة وممارسة جميع الوظائف العامة المنشأة بمقتضى التشريع الوطني، بشروط متساوية بينهن وبين الرجال بدون تمييز».

كما وقع لبنان على العهدين الخاصين بالحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

إن حسن استخدام هذه الأدوات أدى إلى تعزيز حقوق المواطنين رجالاً ونساءً، وأدى بالتالي إلى تعديل القوانين المجحفة بحق المرأة، والتي تتيح لها ممارسة حقوقها كمواطنة والمشاركة في إدارة الفضاء العام.

لكن بالرغم من كل التعديلات التي أدخلت على القوانين، لم يتحسن وضع النساء في الواقع بالقدر الكافي ولم تتحقق المساواة بين الرجل والمرأة، وبقي التمييز على أساس النوع قائماً. وبما أن هذا الواقع ليس حكراً على لبنان أو على الدول العربية فقط، بل هو عام وشامل النساء في أكثر دول العالم، نشأت آلية قانونية دولية لردم الفجوة التي تفصل بين واقع النساء وواقع الرجال، لم يبقَ لبنان غريباً عنها بفضل جهود المواطنين والمواطنات معاً.

ثانياً: الأهلية، خطوة إلى الأمام، خطوتان إلى الوراء

١- خطوة إلى الأمام: اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة

شكّل تصديق لبنان على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة عام ١٩٩٦ مناسبة حملت أملاً كبيراً بتعديل القانون وبتحقيق المساواة في الواقع: بموجب القانون رقم ٥٧٢ الصادر في ٢٤ تموز ١٩٩٦ أجاز المشترع للحكومة اللبنانية الانضمام إلى اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة متحفظاً على بعض المواد التي تتعلق خاصة بالأحوال الشخصية.

والمشترع اللبناني لم يبد أي تحفظ على المادة ١٥ المتعلقة بالمساواة بالأهلية بين الرجل والمرأة[١١] كما أنه لم يتحفظ على المادة الثانية من الاتفاقية[١٢]، التي تلزم

---

(١١) تنص المادة ١٥ من الاتفاقية على ما يلي: تمنح الدول الأطراف المرأة المساواة مع الرجل أمام القانون. تمنح الدول الأطراف المرأة في الشؤون المدنية **أهلية قانونية مماثلة لأهلية الرجل ونفس فرص ممارسة تلك الأهلية**. وتكفل للمرأة بشكل خاص حقوقاً مساوية لحقوق الرجل في إبرام العقود وادارة الممتلكات وتعاملها على قدم المساواة في جميع مراحل الإجراءات المتبعة في المحاكم والهيئات القضائية. توافق الدول الأطراف على اعتبار جميع العقود وسائر أنواع الصكوك الخاصة التي لها أثر قانوني يستهدف **تقييد الأهلية القانونية** المرأة باطلة ولاغية. تمنح الدول الأطراف الرجل والمرأة نفس الحقوق فيما يتعلق بالقانون المتصل بحركة الأشخاص وحرية اختيار محل سكنهم وإقامتهم.

(١٢) تنص المادة الثانية من الاتفاقية على ما يلي: تشجب الدول الأطراف جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وتتفق على أن تنهج، بكل الوسائل المناسبة ودون إبطاء سياسة تستهدف القضاء على التمييز ضد المرأة، وتحقيقاً لذلك تتعهد بالقيام بما يلي:

أ- إدماج مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخرى، إذا لم يكن هذا المبدأ قد أدمج فيها حتى الآن، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال التشريع وغيره من الوسائل المناسبة.

ب- اتخاذ المناسب من التدابير، تشريعية وغير تشريعية، بما في ذلك ما يناسب من جزاءات لحظر كل تمييز ضد المرأة.

ج- فرض حماية قانونية لحقوق المرأة على قدم المساواة مع الرجل، وضمان الحماية الفعالة للمرأة، عن طريق المحاكم ذات الاختصاص والمؤسسات العامة الأخرى في البلد، من أي عمل تمييزي: =

الدولة بانتهاج سياسة تستهدف القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، الأمر الذي حمل على الاعتقاد بأن الباب أصبح مفتوحاً أمام إدخال التعديلات القانونية اللازمة؛ علماً أن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة تعتمد المعنى الشامل لمفهوم القضاء على التمييز، إذ تعتبر في مادتها الأولى أن مصطلح التمييز ضد المرأة يعني: «أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه النيل من الاعتراف للمرأة، على أساس تساوي الرجل والمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو إبطال الاعتراف للمرأة بهذه الحقوق أو تمتعها بها وممارستها لها بغض النظر عن حالتها الزوجية»؛ الأمر الذي يعزز الاعتقاد أن كل المجالات هي تحت ضوء المعالجة.

لكن المشترع اللبناني سجل تحفظه في المادة الأولى من القانون ٥٧٢ لجهة عدم التزام لبنان لا سيما بالمادة ١٦ التي تنص على ما يلي: «تتخذ دول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، وبوجه خاص تضمن على أساس تساوي الرجل والمرأة:....

ج - نفس الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه.

د - نفس الحقوق والمسؤوليات كوالدة، بغض النظر عن حالتها الزوجية، في الأمور المتعلقة بأطفالها؛ وفي جميع الأحوال تكون مصالح الأطفال هي الراجحة.

و - نفس الحقوق والمسؤوليات فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنيهم أو ما شابه ذلك من الأنظمة المؤسسية الاجتماعية، حين توجد هذه المفاهيم في التشريع الوطني؛ وفي جميع الأحوال تكون مصالح الأطفال هي الراجحة.

ز - نفس الحقوق الشخصية للزوج والزوجة، بما في ذلك الحق في اختيار اسم الأسرة والمهنة والوظيفة».

بالرغم من هذا التحفظ ومن غيره، ساد الاعتقاد أن ما بقي من الاتفاقية قادر على المساهمة في تعديل ما يجب تعديله، خاصة بالاستناد إلى المادة الثانية من الاتفاقية.

= د- الامتناع عن مباشرة أي عمل تمييزي أو ممارسة تمييزية ضد المرأة، وكفالة تصرف السلطات والمؤسسات العامة بما يتفق وهذا الالتزام:

هـ- اتخاذ جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة من جانب أي شخص أو منظمة أو مؤسسة

و- اتخاذ جميع التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريعي منها، لتغيير أو إبطال القائم من القوانين والانظمة والاعراف والممارسات التي تشكل تمييزاً ضد المرأة إلغاء جميع الاحكام الجزائية الوطنية التي تشكل تمييزاً ضد المرأة.

وبالفعل، نشأت حركة واسعة تهدف إلى تنزيه التشريع من المواد التي تميز ضد المرأة، وبعد إجراء بعض التعديلات، وبهدف المساهمة في التسريع بتنزيه التشريع، تلقف اللبنانيون واللبنانيات مناسبة المطالبة بالتوقيع على البروتوكول الاختياري التابع لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو)، والهادف إلى تفعيل الاتفاقية.

٢- خطوتان إلى الوراء: البروتوكول الاختياري

شكَّل الموقف من التوقيع على البروتوكول الاختياري دليلاً إضافياً على التراجع الخطير لجهتي الإجراءات (تجاوز مجلس الوزراء لصلاحياته)، ولجهة المضمون (الفوضى في المرجعية القانونية).

أ- الاجراءات:

مجلس النواب هو المرجع المخول من الشعب رسم السياسة التشريعية وإصدار القوانين. لكن هذا المجلس بقي غريباً وبشكل كامل عن موضوع مصير التوقيع على البروتوكول الاختياري، وكانت غائبة عنه أيضاً اللجنة النيابية لحقوق المرأة ولجنة حقوق الإنسان!

وحده مجلس الوزراء تعامل مع موضوع البروتوكول وكأنه معاملة إدارية روتينية. فبعد أن وردت احالة من وزارة الخارجية والمغتربين، مديرية المنظمات الدولية والعلاقات الثقافية إلى وزارة الشؤون الاجتماعية، أحيلت إلى رئيس مصلحة الشؤون الأسرية السيد حسين ماجد في ١/١٢/٢٠٠١، لإبداء الرأي.

وضع السيد ماجد رأيه استناداً إلى الدستور والى التوجه التشريعي العام واستناداً إلى مصلحة لبنان، وكان رأيه إيجابياً ووضع الأسباب الموجبة للتوقيع على البروتوكول، ومن أبرزها: «أن انضمام لبنان إلى هذا البروتوكول يزيد في مصداقيته تجاه العالم بالنسبة للمحافظة على القيم الانسانية وحرصه على حقوق الإنسان وكرامة الفرد والمساواة بين جميع أفراد المجتمع..وضمناً بالمبادئ والقيم التي آمن والتزم بها لاسيما ما ورد في مقدمة دستوره من أن لبنان عضو مؤسس وعامل في جامعة الدول العربية وملتزم بمواثيقها وعضو مؤسس في منظمة الأمم المتحدة وملتزم بمواثيقها والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبأن الدولة تجسد كل هذه المبادئ في جميع الحقوق والمجالات دون استثناء.»

ثم أحيل الملف إلى مجلس الوزراء الذي اطلع بدوره على البروتوكول الاختياري، وأحال المجلس الطلب إلى وزارة العدل لاستطلاع رأي هيئة التشريع والاستشارات في الموضوع. وأحال الملف في ٢١/١/٢٠٠٢.

وفي ٣٠/١/٢٠٠٢ صدر عن رئيس هيئة التشريع والاستشارات الرئيس شكري صادر استشارة رقم ٦٥/٢٠٠٢ التي أشارت بعدم التوقيع على البروتوكول، ومن جهتها وزارة الشؤون الاجتماعية ممثلة بالوزير الدكتور أسعد دياب هي أيضاً رأت عدم التوقيع على البروتوكول.

وبنتيجة هذه المراجعات الوزارية، قرر مجلس الوزراء عدم التوقيع على البروتوكول.

إن خطورة هذا الموقف تعود بشكل خاص إلى الوصاية التي يفرضها مجلس الوزراء على المشترع، والمناكفات السياسية والطائفية التي تأتي في كثير من الأحيان على المكتسبات التي يحققها الناس: ان الخطوة التي حققها المشترع بالانضمام إلى الاتفاقية، كان من أبرز مفاعيلها أنها أطلقت دينامية هيئات ومؤسسات المجتمع المدني التي تحلقت حول قضية محقة وتجاوزت من خلالها انتماءاتها الطبيعية، فأتى عليها مجلس الوزراء وأعادها إلى المربع الأول؛ والملاحظ أن ما تتشكى منه السلطة التنفيذية عادة هو إعاقة مجلس النواب لانطلاقتها، وتبرر بها محاولة تخطيه أو حصر صلاحياته.

ب- في المضمون:

ورد في استشارة رئيس هيئة التشريع والاستشارات القاضي شكري صادر ما يلي:

بما أن البروتوكول المطلوب التوقيع عليه يهدف إلى تفعيل الاتفاقية التي انضم إليها لبنان في ١٩٩٦، اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة،

وبما أن المشترع اللبناني عندما أجاز للحكومة الانضمام إلى الاتفاقية المذكورة تحفظ على بعض المواد الواردة فيها المتعلقة بالجنسية وبالزواج، **وأغفل التحفظ** على مواد أخرى من شأنها أن تؤثر على قوانين الأحوال الشخصية الموجودة في لبنان والتي يصعب المس بها، فالمشترع اللبناني لم يتحفظ على ما يلي:

فقرة «و» من المادة الثانية التي تلزم الدولة الموقعة على الاتفاقية على تعديل تشريعاتها الوطنية لإزالة التمييز الموجود بين الرجل والمرأة.

المادة ١٥ من الاتفاقية التي تمنح المرأة أهلية مساوية للرجل في الشؤون المدنية، والفرص عينها لمارسة تلك الأهلية.

البند الأول من المادة ١٦ الذي يقضي بأن تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، حيث اقتصر تحفظه على بعض الأمثلة الخاصة بحقوق الزوجة أثناء الزواج وعند فسخه، وبحقوق الوالدة في ما خص أطفالها والحقوق المتعلقة بالوصاية والولاية.

وبالتالي يتبين أن التحفظات التي وضعها المشترع اللبناني على الاتفاقية لا تشمل أحكام الإرث التي تدخل في باب العلاقات الأسرية المنصوص عليها في المادة ١٦ من الاتفاقية، كما لا تشمل وضعية المرأة عند توقيعها كشاهدة على بعض العقود التي تنظر فيها المحاكم الشرعية أو المذهبية أو الروحية. علماً أن بعض هذه الأحكام، والتي تتعلق بالأحوال الشخصية تتعارض ومبدأ المساواة بين الرجل والمرأة المذكور في الاتفاقية ومن الصعب تعديلها.

لذلك، ترى هذه الهيئة عدم التوقيع على البروتوكول المنوه عنه أعلاه، وفي مطلق الأحوال إعلان عدم اعتراف الدولة اللبنانية باختصاص اللجنة بتعيين التحري....

وصادق على هذه الاستشارة مدير عام وزارة العدل الرئيس عمر الناطور في ٤ شباط ٢٠٠٢.

يتبين أن عدم التوقيع على البروتوكول استند إلى استشارة هيئة التشريع والاستشارات في وزارة العدل؛ والمرتكز الأساسي لرفض التوقيع على البروتوكول هو ما «**أغفل المشترع التحفظ عليه**»، وبشكل خاص موضوع الأهلية.

وتجدر الملاحظة أن هذا التراجع في الموقف من التوقيع على البروتوكول الإضافي، يؤكد مرة أخرى أن إقحام قضايا اجتماعية في المناكفات السياسية وبشكل خاص قضايا المرأة، أدى إلى تجميد حركة المجتمع، وإلى تراجع قضايا المرأة، خاصة وأن المجتمع اللبناني متقدم على نخبه السياسية؛ كما أن العودة إلى التساؤل حول أهلية المرأة يضعنا أمام مسألة عدم تجانس في المرجعية القانونية وعدم وضوح المبادئ التي تحكم التشريع، الأمر الذي يعيق مراكمة التطور، ويحمل الناس على الاعتقاد أن مصيرهم ليس بيدهم، وأنهم لن يكونوا أسياد أنفسهم إلا إذا شاءت السلطة ذلك، وهو منتهى الاستبداد.

فالدستور اللبناني والمبادئ التي اعتمدها هي الأسس التي قامت عليها الجمهورية، وهي تعبر عن العقد الاجتماعي الذي التقى حوله اللبنانيون. الدستور صريح لجهة الالتزام بالمساواة بدون أي استثناء، وبالتالي السلطة ملزمة بتطبيق هذا المبدأ ولا يحق لها تجاوزه واستباق ردود فعل المراجع الطائفية من خلال قرار يتجاوز المواطنين استرضاءً لإرادة مفترضة عند أرباب الطوائف.

ثالثاً: بين بلوغ سن الرشد وسن البلوغ

المساواة بين الرجل والمرأة تقف على عتبة المساواة بالأهلية، وموضوع اكتساب المرأة لأهليتها لم يحسم بعد: إن حقوق المواطنة تتعلق بشكل خاص بإدارة الفضاء

العام. وقد أقر المشترع للمرأة بأهليتها القانونية التي تتيح لها المشاركة في إدارة الفضاء العام منذ بلوغها سن الرشد على قدم المساواة مع باقي المواطنين. لكن القدرة على ممارسة حقوق المواطنة بقيت رهينة في يد النظام الذي يحكم الأحوال الشخصية، وهو يسلم الولاية على نفس المرأة وفكرها وجسدها إلى الولي عليها وإلى المجتمع.

ونظام الأحوال الشخصية مشرذم أصلاً بين الطوائف والمذاهب، لكل منها مرجعياتها الفكرية والتنظيمية،لا يجمعها الا توازن المصالح، ولا يشكل الدستور وهو صاحب القاعدة الموحدة للمواطنين مرجعاً لها. وقوانين الأحوال الشخصية تفسح في المجال في حناياها لاستمرار عادات وتقاليد وأعراف لا تتجانس مع حقوق المواطنة، وتغض الطرف عن بعضها حتى ولو كان متناقضاً مع الدين، لا بل تغطيه وتكسبه القوة الإلزامية التي تنسبها إلى الدين.

١ – الأهلية في قوانين الأحوال الشخصية

أ – الأهلية في الدين: الأصل في الإسلام هو تكريم الله للإنسان، والمساواة في الكرامة بين الناس، وعدم التمييز بين الرجل والمرأة: فالله فضل الإنسان على سائر خلقه، وميزه على سائر الكائنات، كما هو واضح في سورة الإسراء: الآية ٧٠ بقوله تعالى (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً)؛ كما أن الله استحسن الاختلاف والتنوع ولم يجعل منه سبباً للتمييز، كما يظهر جلياً في سورة الحجرات: الآية ١٣ بقوله تعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم)؛ إن عامل التمييز الوحيد هو على صعيد التقوى.

وأوضح الكتاب الكريم أن التقوى هي في العلاقة مع الله وحده دون خلقه، إذ قال في سورة النساء: الآية ١ (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء). كما أوضح ببلاغة وصراحة وبطريقة مباشرة أن المؤمنين والمؤمنات الذين خلقهم الله من نفس واحدة هم أولياء بعض، أي لا ميزة للواحد على الآخر، وذلك في سورة الرحمن ٥٥ –٦٠ (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.)

أهلية المرأة للولاية على مالها: فالإسلام أعطى للزوجين حقوقاً متساوية بحيازة الممتلكات وإدارتها، وأقام نظام فصل الأموال، وأعطى الزوجة الحق بالتصرف بأملاكها بدون اذن زوجها،«لها أن تمتلك الدور وسائر أصناف المال بكافة أسباب التملك، ولها أن تمارس التجارة وسائر تصرفات الكسب المباح، ولها أن تضمن غيرها ويضمنها غيرها وأن تهب الهبات وتوصي لمن تشاء غير ورثتها، وأن تخاصم غيرها

إلى القضاء، ولها أن تفعل ذلك بنفسها أو بمن توكله عنها باختيارها»[١٣].

المبدأ في الدين الاسلامي أن المرأة كاملة الأهلية، إذ «ليست الأنوثة، بحد ذاتها، سبباً للحجر في المذهب الحنفي، وفي معظم المذاهب الإسلامية. فأهلية المرأة كأهلية الرجل، ولها في مالها من الحقوق والواجبات كما له في ماله، لا فرق بينهما في ذلك أبداً. وسببه أن الأصل في الشرع هو المساواة بين الجنسين بوجه عام.»[١٤]

المرأة المسيحية العربية على اختلاف طوائفها تمتعت بحقوق عديدة مستقاة من الشرع الإسلامي. فعندما كانت المرأة المسيحية في الغرب تنوء تحت نظام عدم الأهلية الذي يسلبها حقها بالولاية على مالها وعلى شخصها، كانت المرأة المسيحية في الشرق وفي لبنان بشكل خاص تستفيد من نظام فصل الأموال ومن الولاية على مالها التي تجيز لها التصرف بأموالها واستثمارها وإبرام العقود على أنواعها التي أقرها لها المذهب الحنفي؛

لكنها أسوة بالمرأة المسلمة كانت ولا تزال تخضع لنظام عدم الأهلية لجهة الولاية على نفسها: فالمبدأ يقضي بأن يكون «الرجل رأس المرأة»، ومن البديهي أن يطاع الرأس. ومن العودة إلى قوانين الأحوال الشخصية للعديد من الطوائف المسيحية نجد أن القانون يوجب على الرجل حماية زوجته وعلى المرأة الطاعة لزوجها، كما هو مبين أدناه.

لكن التغييرات التي أدخلت مؤخراً على قوانين الأحوال الشخصية للطوائف الكاثوليكية، أتت استجابة للتغير الحاصل في الواقع وفي حركة المجتمع وموقع النساء فيه، لذلك أسست على المشاركة والمساواة: بموجب قانون الزواج للطوائف الشرقية الصادر عام ١٩٩١، تعرف المادة ٧٧٦ البند الأول الزواج «عقد الزواج... ينشئ بين الرجل والمرأة شركة بينهما في الحياة كلها، من طبيعته أن يهدف إلى خير الزوجين وإلى إنجاب البنين وتنشئتهم». كما تنص المادة ٧٧٧ من القانون أن «بالزواج تتساوى الحقوق والواجبات بين الزوجين فيما يتعلق بشركة الحياة الزوجية». كما تنص المادة ٨١٧ على أن «الرضى الزواجي فعل إرادة به يتعاقد الرجل والمرأة تعاقداً لا رجوع فيه، على أن يقدم كل واحد منهما ذاته للآخر ويقبل الآخر لإقامة الزواج».[١٥]

---

(١٣) البهي الخولي، الإسلام والمرأة المعاصرة، دار القلم، الكويت، ط٣، ص٥٣.

(١٤) المحامي الد. صبحي محمصاني – المبادئ الشرعية والقانونية في الحجر والنفقات والمواريث والوصية – الطبعة السابعة – دار العلم للملايين ص ١٤٤ وما يليها.

(١٥) الطوائف الأرثوذكسية تعمل على إدخال تعديلات على قوانينها عرفنا أنها تنحو نحو المساواة والشراكة الكاملة بين الزوجين.

ب – التفاف نظام الأحوال الشخصية على الدين وعلى حقوق المواطنة:

حق المرأة بالولاية على مالها ومبدأ فصل الأموال هي من القواعد التي تتضمنها كل قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في لبنان. وكان قد أقر مبدأ فصل الأموال وحق المرأة بالولاية على مالها توخياً للعدل في ظل تعدد الزوجات والطلاق بإرادة منفردة. لكن عدم إقرار حق المرأة بالولاية على نفسها يؤدي في ظل العادات والتقاليد السائدة إلى الحد من قدرتها على ممارسة حقها بالولاية على مالها، وتحد بالتالي من فعالية نظام فصل الأموال:

إن التضييق على المرأة انطلاقاً من المضمون القبلي الذي يعطى لمبدأ الحشمة ومنع الاختلاط يجعل عدد المستفيدات من نظام فصل الأموال مقتصراً على نخبة صغيرة ومحدودة من النساء المقتدرات، فالمستفيد من مبدأ فصل الأموال هو الذي يملك الأموال، أي المنتج؛ بالرغم من أن حق المرأة بالعمل مكرس قانوناً، وبالرغم من أن قانون العمل يساوي بين العمال رجالاً وإناثاً، إلا أن المرأة بموجب أكثر قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في لبنان تحتاج إلى إذن زوجها للخروج إلى العمل؛ أي أن ممارسة المرأة لأحد حقوقها المكرسة كمواطنة، هو رهن بإذن الزوج بصفته الولي عليها؛ ورجال الدين يروجون لخطاب يجعل من ملازمة المرأة لمنزلها موجباً دينياً، كما يروجون لمضمون قبلي لموجب الحشمة يحول المرأة إلى شيء موجود لخدمة الرجل؛ مما يتيح للرجال أن يتعسفوا وأن يمنّوا على زوجاتهم بحق العمل لقاء استحواذهم على دخلها. كما أننا غالباً ما نجد أن النساء يملكن عقارات وأموال، لكن توكلن إلى الزوج أو الأب أو الأخ مهمة استثمارها.

السلطة الزوجية وولاية الزوج على نفس زوجته:

من القواعد التي بنيت عليها الأسرة في معظم القوانين القديمة هي رئاسة الرجل للعائلة، وسلطة الرجل على المرأة وتعهده لمصالحها[١٦]. وتقابل سلطة الرجل، موجب الطاعة على الزوجة[١٧]. وهذا الموجب تشترك به النساء على مختلف

(١٦) ألغيت في فرنسا السلطة الزوجية ورئاسة الرجل للعائلة بقانون ٤ حزيران ١٩٧٠.

(١٧) «حتى عام ١٩٨٥ كانت السلطة التنفيذية في مصر ممثلة في قوات الشرطة، تجبر الزوجة على المعيشة في المنزل الذي يقرره لها الزوج وهذا ما يسمى ببيت الطاعة. فالطاعة مقابل النفقة. طبقاً لقوانين الشريعة على الزوج مسؤولية النفقة وعلى الزوجة طاعته بما في ذلك البقاء في منزل الزوجية وعدم الخروج منه بدون إذنه. **والفرق الكبير هنا هو في إرادة الزوجة ورغبتها...** والمحاكم قبل قوانين الإصلاح في مصر أعطت الزوج حق وقف النفقة عن زوجته الناشز التي ترفض طاعته، والبقاء في منزل الزوجية لكنها لم تعطه حق إلزامها بذلك واحتباسها بالقوة الجبرية وإجبارها على العيش معها برغم إرادتها. اما القوانين الحديثة فقد أعطته هذا الحق حتى ولو كان الزوج معروفاً بالإساءة البدنية لزوجته.... وقد قمت بالبحث عن =

طوائفهن[١٨] باستثناء المنتميات إلى الطوائف الكاثوليكية منذ عام ١٩٩٢.

يختلف مضمون السلطة الزوجية من طائفة إلى أخرى لا بل من شخص إلى آخر بحسب درجة رقيه وتطوره الإنساني:

في روايته «بين القصرين»، يوجز نجيب محفوظ ببلاغة حالة السلطة داخل الأسرة بقوله: «أنا الرجل، الآمر الناهي، لا أقبل على سلوكي أية ملاحظة، وما عليك إلا الطاعة، فحاذري أن تدفعيني إلى تأديبك.»

تكمن الخطورة في واجب الطاعة أنه يحرم المرأة من استقلاليتها ومن سيادتها على شخصها؛ ويحولها إلى حالة انتظار لقرار غيرها، فتصبح مرغمة على اعتماد الحيلة، وإلا قتلت فيها روح المبادرة والإبداع والمنافسة، وهي في عالمنا اليوم من القيم المثمنة على المستويين الفردي والاجتماعي.....وأكثر، حق التأديب الذي يبقيها في حالة الخوف.

والدين يحدد واجب الطاعة فيما هو مباح شرعاً، لكن التوسع بتفسير ما هو مباح شرعاً بحيث يشمل كل ما يدخل في عداد رغبات الرجل حتى التعسفي منها، أتى على كامل حرية المرأة وإنسانيتها. ويعني واجب الطاعة أن على الزوجة أن تقيم مع زوجها في المسكن الشرعي، وأن تنتقل معه إذا أراد السفر، وحق الزوج في الإشراف على زيارات زوجته وتقييدها، وحق الزوج بمنع زوجته من الاختلاط وتقييد حركتها، منعها من التنقل، منعها من العمل، حقه على جسدها ومشاعرها وأفكارها، وحتى على مزاجها ولباسها[١٩]. كل هذه القيود تجعل من مشاركة المرأة في الفضاء العام خارج قدرتها.

= جذور بيت الطاعة التي لم أجد لها أثراً في التاريخ المصري. وأخيراً وجدت نظاماً مشابهاً للطاعة في القانون الإنكليزي تحت مبدأ التغطية "couverture"..... مما تقدم نخلص إلى أن حق الزوج في احتباس زوجته في بيت الطاعة لم يكن له علاقة بالعرف المصري أو الإسلامي، بل كان تفسيراً للقانون الإسلامي من خلال فلسفة جندرية عكست النظرة الأوروبية للقرن التاسع عشر تجاه الزوج.

النساء العربيات في العشرينات حضور وهوية- تجمع الباحثات-من مقالة أميرة سنبل «المرأة المصرية والإصلاحات القانونية في العشرينات» - ص٢٩٦-٢٩٧

(١٨) ينص قانون الأحوال الشخصية للطائفة الأرمنية الأرثوذكسية في المادة ٤٦ منه «الرجل هو رأس العائلة وممثلها القانوني والطبيعي. على الرجل أن يحمي زوجته وعلى المرأة أن تطيع زوجها»؛ والقانون المطبق على السريان الأرثوذكس ينص في المادة ٣٣ منه على التالي: «الزوجة ملزمة بمطاوعة زوجها بعد العقد، وعليها مرافقته إلى أي محل كان وان نأى إلا عند الاضطرار واقتناع المحكمة الروحية بأعذارها». وتنص المادة ٣٤ من نفس القانون أن «يلتزم الزوج بالإنفاق على زوجته لغرض الطعام والكسوة والسكن، وكذلك الخدمة عند المرض والضعف بحسب حالته المادية». وغيرها العديد من القوانين التي تعتمد المبدأ نفسه.

(١٩) تقول منال م.ع. «شعرت عندما وضعت الحجاب ولبست الزي الديني أنني كالشخصيات الاغريقية التي تضع قناعاً على وجهها فتختفي خلف دورها. لم أعد أنا نفسي، بل مجرد رقم إضافي. أنا مقتنعة أن لا =

أضف إلى ذلك أن ولاية الزوج على شخص زوجته تشمل أيضاً حقه بتأديبها. للرجل أن يضرب زوجته أو ابنته أو أخته إذا لم تطعه، لكن ليس ضرباً مبرحاً، بل بلطافة، كما قال أحد رجال الدين في حديث تلفزيوني ضمن برنامج واسع الانتشار[٢٠]: «عليه أن يضربها بلطف، كما نضرب أطفالنا، لا نترك أثراً على أبدانهم، فزوجاتنا كأطفالنا من مسؤوليتنا. والشيخ الجليل نفسه اعتبر أن العنف الممارس على الزوجة ليس عنفاً، بل تأديباً، وأن إرغام الزوجة على مجامعة زوجها وبالقوة، هو من حقوق الزوج، كيف نعتبر أنه يغتصبها إذا كان يمارس حقه؟»

إن هذا الخطاب لم يعد مقبولاً اليوم على الإطلاق، وتكفي مراجعة عيادات الأطباء الذين يعنون بالأمراض السارية وبعضها قاتل، لمعرفة مدى معاناة المرأة التي يغتصبها زوجها ويهديها أمراضاً تؤدي في بعض الأحيان إلى وفاتها. فهل يُرَدُّ عليها بأن الزوج مارس حقه! إن هذا المثل يظهر بشكل فاضح أثر ازدواجية المرجعية على إعاقة التطور: بموازاة السياسة الحثيثة التي تعتمدها الوزارات المعنية بمعاونة مؤسسات المجتمع المدني لمكافحة مرض السيدا (الايدز) وهو من المواضيع التي تتعلق بالصحة العامة للمواطنين، وتقع كلفتها على دافعي الضرائب، تستمر ثقافة أخرى مناقضة تبرر هذه الأعمال وتقضي على كل نتائج السياسات الاجتماعية، وذلك من موقع عقائدي، وخارج إطار السياسة التشريعية العامة للدولة.

ج- بلوغ سن الرشد أم سن البلوغ:

العبرة في قوانين الأحوال الشخصية ليست لبلوغ سن الرشد، إنما العبرة لسن البلوغ. وإذا استرجعنا قوانين الأحوال الشخصية فيما يتعلق بالزواج مثلاً نجد أن القانون يحدد بلوغ سن الرشد ويضع آليات تجاوزها باتجاه تشديد القبضة على الفتاة وليس باتجاه إعتاقها:

من العودة إلى قانون حقوق العائلة الصادر في ٢٥ \ ١٠ \ ١٩١٧ لاسيما الفصل الثاني المتعلق بأهلية النكاح نجد أن المادة الرابعة منه تشترط لكي تكون المخطوبة

= علاقة للباس بالدين، لكنني لا أريد المشاكل، ألبس على ذوق غيري لكي ارتاح. لكنني لا أرتاح، فانا أشعر بعبودية وبخيانة لقناعاتي يصعب علي التعايش معها. اللباس مزاج شخصي، كيف يصبح فرضاً دينياً. كيف اقتنع أن الله الذي خلق التنوع لا يتفهم أن يختلف الناس ويتباينوا ولا يريد منهم الا أن يكونوا صوراً طبق الاصل عن بعضهم. لا علاقة لله الذي أعرفه بهذا الجمود والتخلف. لكنني عاجزة عن مقاومة المد العام. أجاريه على أمل أن يأتي يوم تنحل الأمور بدون مشاكل.»

مقابلة لكاتبة البحث مع منال في معرض دراسة قيد الإعداد عن حرية المعتقد.

(٢٠) برنامج سيرة وانفتحت بثه تلفزيون المستقبل خلال شهر كانون الثاني ٢٠٠٤ استضاف فيه فضيلة الشيخ محمد كنعان.

جائزة أهلية النكاح أن تكون قد أتمت السابعة عشرة من العمر.

ثم تعود المادة السادسة لتنص على التالي:

«إذا راجعت المراهقة التي لم تتم السنة السابعة عشرة من العمر وادّعت أنها بلغت، فللحاكم أن يأذن لها بالزواج إن كان حالها يتحمل ذلك وأذن وليها.»

علماً أن العقد لا يتم إلا بواسطة الولي، حتى بالنسبة للكبيرة. والغريب أن قانون حقوق العائلة يتضمن أحكاماً مر عليها الزمن ولم تعد مبررة أكان بسبب التطور العلمي أو لأن الواقع الاجتماعي تجاوزها.

أشهر العدة بين الدين والعلم: تتضمن قوانين الزواج منظومة كاملة حول أشهر العدة، وهي تبرر بالحرص على التثبت أولاً من عدم حمل المرأة لدى عقدها زواجاً ثانياً، وتبرر ثانياً بعدم نسبة ولد إلى غير والده خاصة وأن المبدأ هو في أن الولد هو ابن الفراش. إن هذا الحرص يتحقق أكثر بالوسائط العلمية الحديثة: فبواسطة فحوصات بسيطة، أصبح من الممكن الجزم بحصول الحمل أو بعدمه. كما أن التطور العلمي أصبح يمكن من الجزم بما إذا كان الولد هو ابن الفراش أم لا بمجرد إجراء فحوصات مخبرية بإمكانها حتى تحديد هوية الوالد.

من جهة أخرى، لم يعد هذا الحرص منتجاً خاصة بعد تسويغ عدد من الصيغ المنافسة للزواج التقليدي لاسيما زواج المتعة: تعترض الأطباء اليوم مشكلة، خاصة المختصين بالقضايا النسائية، إذ تراجعهم سيدات حوامل لا يعرفن بالظبط من هو والد الجنين الذي يحملنه. خاصة وأنه مع تسويغ عدم تسجيل الزواج، ومع شيوع عدم إشهاره، يحصل أن ترتبط امرأة بعقد متعة قبل انقضاء العقد الأول. وهذه الحالة قد تطرح أيضاً في معرض زواج المسيار أو العرفي أو حتى الفرندز.

تجاوز القانون في الواقع الراهن: إن أهمية القانون تكمن في قدرته على أن يكون ناظماً لشؤون الناس ميسراً لها وفق مقتضيات العدل. وهذا الدور لم تعد قوانين الأحوال الشخصية قادرة على أدائه. فالقانون مثلاً يفرض حتى على الكبيرة أن تزوج بواسطة وليها، منطلقاً من عدم خبرتها وعدم معرفتها بمصلحتها وبالتالي عدم أهليتها لاتخاذ قراراتها بنفسها بالاستقلال عن وليها.

إن هذا المعطى هو خاطئ وغير واقعي: فمن جهة أولى أصبح متوسط سن الزواج يتجاوز سن الرشد القانوني وهو عادة لا يقل عن الثانية والعشرين. كما أنه في ظل الحياة المعاصرة وانتشار وسائل الإعلان والإعلام والاتصال، خاصة وأن أكثر الفتيات في لبنان تتابعن دراستهن حتى المرحلة الجامعية، لم يعد من الجائز اعتبار الفتاة غير مميزة أو غير راشدة.

ورجال الدين يعرفون تماماً أن مسوغات قوانين الأحوال الشخصية هي تاريخية وليس دينية وأنها لم تعد مبررة، لذلك يتساهلون في مسألة عقد الزواج خاصة للراشدة التي لم يوافق وليها على تزويجها: يلجأ العروسان إلى القاضي طالبين منه، ليس عقد زواجهما، بل تثبيت عقد زواجهما. وفي هذه الحالة، غالباً ما يقوم القاضي بتنظيم العقد.

إن الاستعاضة عن تعديل القانون الذي ثبت باسم الدين، يتم بالتحايل عليه تيسيراً لشؤون الناس، الأمر الذي يفقد القانون قدرته على أن يكون مرجعية ناظمة للحياة الاجتماعية، ويؤدي إلى اختلال القاعدة القانونية، ويسوغ تجاوز القانون.

والعبرة في ذلك هو الحفاظ على النظام السلطوي القبلي، من خلال الإبقاء على المرأة في حالة عدم الاستقلال الذاتي: المرأة غير مؤهلة لاكتساب الحقوق وهي غير مسؤولة عن فعلها الشخصي. ويجدر التنويه بالتعديل الذي أدخل مؤخراً على مدونة الأحوال الشخصية في المغرب والذي منح المرأة حقوقاً عديدة استناداً إلى إقراره لها بالولاية على نفسها.[٢١]

٢ - المسؤولية عن الفعل الشخصي:

إن ما يميز الإنسان الراشد هو قدرته على اتخاذ القرارات وتحمل المسؤولية عن أفعاله الشخصية. ففي حين أن التبعات الناتجة عن أفعال القاصر تقع على عاتق أهله أو أوليائه، فإنه يصبح اعتباراً من بلوغه سن الرشد مسؤولاً عن أفعاله الشخصية ويتحمل منفرداً كامل التبعات عنها. الأمر الذي يفسر بأن بلوغ سن الرشد هو المدخل إلى الاستقلال الذاتي الذي يبلغه الإنسان المواطن-الفرد. والاستقلال الذاتي هو المدخل إلى الحرية.

في النظام القبلي، لم يكن الفرد موجوداً خارج المجموعة، وهو لم يكن مسؤولاً عن تصرفاته الشخصية. وكانت القبيلة تضع نظاماً صارماً لأعضائها ولم تكن تقر لهم بحرية التصرف لأن التبعات الناتجة عن أعمالهم كانت تقع على القبيلة بأسرها التي كانت تتحمل المسؤولية عنها وتدفع الثمن تبعاً لذلك. لذلك كان النظام القبلي يقوم على النظام الهرمي وعلى مبدأ الطاعة: نظراً لشظف العيش ولقلة الموارد، ونظراً بشكل خاص لنظام الثار الذي كان معمولاً به، كانت القبيلة تحمي نفسها من خلال النظام القاسي الذي تفرضه على أعضائها، خاصة غير المنتجين منهم من النساء والأطفال.

---

(٢١) صدرت في تشرين الأول ٢٠٠٣، المدونة الجديدة للأحوال الشخصية، وأكدت على أن المرأة شريكة للرجل في رعاية الأسرة وتحمل مسؤولياتها، وأقرت لها **بحقها في الولاية على نفسها ببلوغ سن الرشد** الذي قررته المدونة ببلوغ سن الثامنة عشرة، وهي أيضاً السن الأدنى للزواج، ولها الحق في تزويج نفسها دون ولي من أسرتها.

فكانت تربية المرأة على الطاعة من مستلزمات الأمن في القبيلة، لذلك كانت تواجه كل الخروقات بالعنف: تحسباً لقيام المرأة أو القاصر بأي عمل قد يسبب الضرر للقبيلة، كانت تتخذ الإجراءات الوقائية لمنع حصول الفعل وبالتالي لمنع التسبب بالضرر.

تغير الواقع الموضوعي اليوم، وأصبحت المرأة مسؤولة عن فعلها الشخصي أمام القانون منذ بلوغها سن الرشد. لا بل غالباً ما تكون مسؤولة عن غيرها ومعيلة لأسرتها، ومع ذلك لا تزال تخضع في ظل قوانين الأحوال الشخصية لنظام آخر قبلي يضعها تحت سلطة الرجل الذي يعطى بوصفه وصياً على نفسها، حق تأديبها، كما يؤدي إلى الاقتصاص منها اجتماعياً وقانونياً، مما يؤدي إلى تسويغ ثقافة العنف.

أ - العنف الممارس على النساء:

إن العنف الذي يمارس على المرأة أكان جسدياً أم نفسياً أم اجتماعياً، مباشراً أم غير مباشر، هو من القوة بحيث إن قلة من النساء تتجرأن على تحديه إذا لم تحظين بمساندة خارجية لتمكينهن من المواجهة. وغني عن القول أن أكبر نسبة من حالات العنف الممارس على المرأة يتم داخل الأسرة ويتسبب به الزوج أو الأب أو الأخ؛ ومن الشائع والمقبول عدم اعتباره عنفاً بل حقاً بالتأديب تجيزه القوانين وتشيعه الثقافة العامة.

إن هذا الواقع الجائر والمهين يلقى مواجهة قوية على المستوى الوطني بالاستناد إلى الدستور وروح التشريع والأدوات الدولية:

صدر الإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة في ١٩٩٣/١٢/٢٠، كما اعتبر العنف الممارس ضد المرأة شكلاً من أشكال التمييز؛

فالإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة في المادة الأولى منه ينص على التالي: إن تعبير العنف ضد المرأة هو أي فعل عنيف تدفع إليه عصبية الجنس ويترتب عليه، أو يرجح أن يترتب عليه، أذى أو معاناة للمرأة، سواء من الناحية الجسمانية أو الجنسية أو النفسية بما في ذلك التهديد بأفعال من هذا القبيل أو القسر أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء حدث ذلك في الحياة العامة أو الخاصة.

كما اعتبرت المادة ٢٣ من التوصية رقم ١٢ من التوصيات العامة التي تبنتها لجنة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة على أنه «يشكل العنف الأسري أحد أكثر أشكال العنف ضد المرأة تخفياً». وهو منتشر في المجتمعات كافة. ففي إطار العلاقات الأسرية، تخضع النساء من كافة الفئات العمرية للعنف بكل أشكاله بما في ذلك الضرب المبرح، والاغتصاب وأشكال الاعتداء الجنسي الأخرى، والعنف العقلي وغيره من أنواع العنف التي يذكيها السلوك التقليدي، ويجبر غياب الاستقلال

الاقتصادي كثيراً من النساء على البقاء في أسر علاقات عنيفة. كما يمكن لتنكر الرجال لمسؤولياتهم الأسرية أن تكون شكلاً من أشكال العنف والقهر. وتعرِّض أشكال العنف هذه صحة المرأة للمخاطر، كما تحد من قدرتها على المشاركة في الحياة العائلية والحياة العامة على أساس من المساواة.

أنشئت المحكمة العربية لمناهضة العنف ضد النساء، وصدر عنها بيان العدل النسائي وبيان الحق النسائي في بيروت عام ١٩٩٥ أعلنت خلاله مواقف رافضة للعنف ومقاومة له.

تشير الإحصائيات إلى تزايد كبير في عدد الشكاوى المقدمة من ضحايا العنف، الأمر الذي يؤكد على أن هذه الظاهرة بدأت تخرج إلى الحيز العام وبالتالي دخلت مرحلة المعالجة.

من جهة أخرى، حصل تحول واقعي بوضع النساء بعد أن تعلمن ودخلن سوق العمل، وبعد أن أصبحن يشاركنَ في الإنفاق على الأسرة، وأصبحت النساء في كثير من الحالات المعيل الوحيد للأسرة، الأمر الذي أدى إلى تغيير في موقعها من الرجل بحيث إنها لم تعد بحالة التبعية الكاملة له التي تتيح له ممارسة العنف عليها.

كما أنه كان للتدريب على حقوق الإنسان، ومحو الأمية القانونية، ونشر التوعية بحقوق المرأة الأثر الكبير على إحداث التغيير.

إن التغيير في الواقع بسبب عدم مواكبته بالتغيير في القوانين، وبسبب عدم وجود سياسة وطنية للقضاء على العنف، لم يؤد إلى مراكمة ثقافة مختلفة، كما أنه لم يؤد إلى إنتاج مؤسسات للحماية من العنف، لذلك لا تزال النساء يقعن ضحايا من يعتبر أنه مسؤول عنها.

ب - العنف القانوني:

في حين يضع القانون نظام حماية للقاصر الذي لا يتمتع بالأهلية، تخضع المرأة في ظل استمرار المبادئ القبلية والبطركية داخل قوانين الأحوال الشخصية لنظام الحماية منها وتشديد العقوبة عليها:

ـ قوانين الأحوال الشخصية:

إن سلب المرأة حقها بالولاية على نفسها هو من أخطر حالات العنف التي تتعرض لها المرأة والتي يتولد عنها كل أشكال التمييز: إن الانتقاص من قيمة المرأة كإنسان هو حالة عنف جوهرية وينتج عنها كل حالات التمييز التي نعرفها في لبنان وفي العالم العربي، وتتستر باسم الدين.

وتنتج عنها أيضاً كل المسائل المتعلقة بإعطاء الجنسية للأولاد، فالمرأة تخسر الجنسية اللبنانية ما إن تتزوج من أجنبي وتطلب شطب قيدها من سجلات الإحصاء. وهي لا تستطيع إعطاء الجنسية لأولادها إلا في حالتين: إذا كان الولد غير شرعي، وإذا كانت قد اتخذت الجنسية اللبنانية بعد وفاة الأب الأجنبي وبقيت حية بعده، إلا إذا رفض الولد التابعية اللبنانية.

النظام الإداري المطبق في لبنان في قضايا قيد «النفوس» هو أيضاً يسهم في الحفاظ على النظام القبلي ولا يعير اعتباراً للمرأة كفرد: تتحدث ناشطة في قضايا العنف ضد النساء[٢٢] أنها دهشت عندما أدركت معنى تسجيل الأولاد على خانة الأب، وانتقال المرأة من خانة أبيها إلى خانة زوجها، فالمرأة ليس لها خانة مستقلة وفردية في سجلات النفوس، وتعتقد أن هذا النظام الإداري هو من المعوقات المادية الأساسية التي تحول دون إعطاء المرأة المتزوجة من أجنبي جنسيتها لأولادها. كما لاحظت العنف الذي يقع على المرأة في حالة الطلاق عندما تضطر إلى الانتقال مجدداً من خانة زوجها إلى خانة أبيها، كما هو مفترض بالإجراءات الإدارية، وأيضاً من اسم زوجها إلى اسم أبيها من جديد، فيما قيود الرجل تبقى ثابتة مهما تحولت أوضاعه الشخصية، وقيود أولادها تبقى على خانة والدهم، فتصبح المرأة في حالة الطلاق في غربة كاملة عن أولادها.

- قانون العقوبات:

يعتبر قانون العقوبات من الأدوات الأساسية التي يعتمدها المجتمع للدفاع عن نفسه ضد كل خرق يطال أمنه واستقراره، أو يطال القيم الجوهرية التي يتبناها مجموع المواطنين ذكوراً وإناثاً. وقانون العقوبات اللبناني يعكس في القضايا المتعلقة بالمرأة النموذج القبلي وهو نقيض المواطنة: المواطنة – الفرد تتمتع بالسيادة على نفسها وعلى عقلها وعلى جسدها؛ لكن بعض حريات المرأة الفردية الخاصة لا تزال تعتبر شأناً اجتماعياً عاماً، لاسيما في حقها بالولاية على جسدها. إن تدخل قانون العقوبات لتجريم المرأة في معرض ممارستها حريتها الشخصية الخاصة هو استمرار للخلفية القبلية، ويظهر قانون العقوبات أداة قبلية بامتياز عندما يبرر أو يتسامح مع تدخل «الولي» لمعاقبتها، تلك العقوبة التي تصل حد القتل كما في جرائم الشرف. وهو في ذلك يضحي بالمرأة –المواطنة في سبيل استمرار قيم القبيلة: فيبدو لنا وكأن المجتمع القبلي الذي أوكل للولي مهمة تنفيذ العقوبة على المرأة يتفهم الرجل ويتساهل معه عن إقدامه على إنزال العقوبة بالمرأة.

(٢٢) السيدة تينا نقاش.

والخطورة في موضوع قانون العقوبات، أن القيم التي يدعي الحفاظ عليها، وما يدعوه مصلحة المجتمع تتجاهل التطور الحاصل في المجتمع، مما يظهر التحالف القائم بين السلطة وبين المواقع الأكثر رجعية في المجتمع، التي تستعمل القانون ودوره الإرشادي لتسويغ العنف.

- جريمة الشرف:

احتلت جريمة الشرف مساحة واسعة في النقاش العام، أثارته الجمعيات النسائية وتلك المدافعة عن حقوق الإنسان، واشتركت فيها كل فئات المجتمع لتشجب هذه الجرائم. لكن المشترع لم يتجاوب مع مطلب الناس بإلغاء تساهله مع المجرم في هذه الجريمة المشينة، لكنه دخل في مساومة سياسية أدت إلى إلغاء العذر المحل والإبقاء على العذر المخفف:

المادة ٥٦٢ عقوبات الصادرة عام ١٩٤٣ كانت تنص على أنه:

«يستفيد من العذر **المحلّ** من فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنى المشهود أو في حالة الجماع غير المشروع فأقدم على قتل أحدهما أو إيذائه بغير عمد.

يستفيد مرتكب القتل أو الأذى من العذر **المخفف** إذا فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في حالة مريبة مع آخر».

في ١٩٩٩\٢\٢٠ عدلت المادة ٥٦٢ بحيث أصبحت تنص على التالي:

يستفيد من العذر **المخفف** من فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنى المشهود أو في حالة الجماع غير المشروع فأقدم على قتل أحدهما أو إيذائه بغير عمد.

أي أن التعديل الصادر عام ١٩٩٩ ألغى العذر المحل لكنه أبقى على العذر المخفف، الأمر الذي لا يعكس واقع المجتمع وإرادته، لكن يعكس إرادة المشترع بالحفاظ على البنية التقليدية القبلية.

- أحكام الزنى: الزنى لا يزال يعتبر جرماً جزائياً يعاقب عليه القانون في المواد ٤٨٧ و٤٨٨ و٤٨٩ منه، ويخضع الرجل والمرأة لنظامين متباينين أكان لجهة تحقق شروط الجريمة ولجهة العقوبة المفروضة على مرتكبها وأيضاً لجهة إثباتها. علماً أن أكثر الدول لم تعد تجرم فعل الزنى بل تعتبره خطأً أخلاقياً وإخلالاً بالالتزام التعاقدي. في فرنسا مثلاً لم يعد الزنى جريمة منذ عدل القانون عام ١٩٧٥.

أما اغتصاب الزوج لزوجته فهو لا يزال غير مجرماً، كما أن نقل الأمراض السارية

والايدز (نقص المناعة) من الزوج إلى الزوجة لا يزال يعتبر مشكلة أخلاقية وليس مشكلة قانونية، بالرغم من المخاطر التي تنتج عن هذه الحالات والتي تصل إلى حد التسبب بالموت.

إن كل هذه الأحكام من قانون العقوبات تتعلق خاصة بولاية المرأة على جسدها، وبشكل خاص بحريتها الشخصية، وهي تشكل انتهاكاً لحقوق المرأة-المواطنة.

خاتمة

لقد بلغت اللبنانية سن الرشد وهي مؤهلة للتمتع بحقوق المواطنة وبمسؤولياتها كاملة، لا بل أثبتت أهليتها في أن تكون هي الضمانة والمرتكز: عندما كان الرجال يصنعون الحروب المدمرة كانت النساء تتحالف مع الحياة، فتمسح دموعها وتتابع عملها، لتستمر الأسرة والمجتمع، وليستمر الوطن.

تخطت المرأة خطاب القانون فيها وعنها إلى مرحلة حمله على الحوار معها. لكن للحوار عثراته ومنها أنه يحتمل سوء التفاهم نتيجة الأفكار المسبقة، كما أنه قد يصطدم بالأذن الصماء.

المرأة تسعى إلى المواطنة الكاملة، وتمكنت من الانتصار لنفسها ومن انتزاع بعض حقوقها بعد حوار ساخن مع القانون: إذا كانت المرأة مواطنة مسؤولة أمام القانون عن أفعالها الشخصية، فهذا يستتبع حكماً أن يكون لها الحق بالتمتع بالحقوق. لكن لا يزال بينها وبين القانون سوء تفاهم مرده إلى أن المرأة تريد المشاركة والمساواة، أي المواطنة الكاملة، فيما السلطة تحاول احتواءها وفرض «وصايتها» عليها؛ السلطة تعتبر أنها صاحبة السيادة بدون منازع، وعليها بالتالي أن تفرض هيبتها على «أولادها»، والمواطنة تقلقها لأنها تذكرها أنها هي أسوة بباقي المواطنين مصدر السيادة. يزول سوء التفاهم إذا ما اعتمد الحوار الهادئ والعقلاني، وعندما تقر السلطة للمرأة بحقوق المواطنة. ومشكلة المرأة على هذا الصعيد هي جزء من مشكلة المجتمع مع السلطة.

لكن المشكلة الكبرى هي مع الأذن الصماء: السلطات الدينية هي أيضاً صاحبة حق بالتشريع، وقوانين الأحوال الشخصية هي نطاقها الخاص. لكن هذه السلطات الدينية لا تقبل الحوار، هي تعلن «الحق» باسم الدين، وتضع القواعد غير القابلة للتخطي، وتحسم نتيجة الحوار قبل أن تخوضه. هذه السلطة الدينية تضع نظاماً يحجب عن المرأة أهليتها القانونية من خلال حجب حقها بالولاية على شخصها، أي فكرها ونفسها وجسدها، وتحرمها بالتالي حق التمتع بالحقوق التي اكتسبتها كمواطنة. مشكلة المرأة هنا

مزدوجة: السلطات الدينية لا تحاور، وتسعى إلى حصر حركة المرأة داخل منطقة نفوذها والاستئثار بأحوالها الشخصية. إن إقصاء المرأة خارج الحياة العامة وتهميشها حتى داخل الأسرة يتم باسم الدين. وتعاني المرأة من جهة أخرى من مشكلتها مع الرجل الذي يتمتع بالامتيازات في الفضاء الخاص، فيسلبها حقها بالسيادة على نفسها.

الحليف الطبيعي لتمكين المرأة من التمتع بحقوق المواطنة ورفع الظلم عنها في دولة القانون والحق هو السلطة. لكن السلطة تدعي أنها غير مؤهلة لخوض الحوار في بعض المواضيع، حيث تسود التقاليد و«الخصوصية الدينية والثقافية» غير القابلة للتخطي. وغني عن القول أن كل ما يتسبب بالضرر للإنسان ويمنعه من النهوض هو قابل للتخطي، لا بل من غير الجائز الإبقاء عليه.

إن القيود التي تتحكم بأهلية المرأة وتعيق تمتعها بحقوق المواطنة الكاملة هي من جملة القيود التاريخية التي عرفتها كل شعوب العالم في مرحلة من حياتها وعملت على تخطيها. لكن تحويل هذه القيود التاريخية إلى عقائد دينية ثابتة لحمل الناس على الالتزام القسري بها هو تقليد يدينه خاصة رجال الدين المستنيرين، إذ «ليس محافظة التقليد مع الخطأ» على حد تعبير الشيخ عبدالله العلايلي؛ كما أن استعمال الأدوات القانونية لانتهاك كرامة المواطنين يشكل مخالفة للدستور وللمبادئ الأساسية التي يرتكز عليها: إن الفصل بين الفضاء العام، حيث الحوار مع المواطنين جائز، وبين الفضاء الخاص حيث تتحول حقوق الأهلين وحرياتهم الشخصية إلى إكراهات باسم الدين هو فصل مصطنع، ما دامت هذه القيود تحول دون تمكين المواطنين من ممارسة حقوقهم كمواطنين، وهو لا يعفي السلطة من المسؤولية، ولا يبرر استقالة المواطنين وهو خاصة لا يبرر وقف الحوار.

الخطاب المغربي عن النساء: جذور، مضامين، تحولات

أحمد أوزي

تمهيد:

سعة الإشكال وحدود المقاربة: ليس من السهل مقاربة الخطاب النسائي بشكل عام في أي مجتمع من المجتمعات، وذلك بسبب ما يحف بهذا الخطاب من صعوبات إبستمولوجية وسوسيولوجية.. يلتقي فيها الذاتي بالموضوعي والديني بالإيديولوجي والحداثي بالتقليدي. وتزداد هذه الصعوبة بالنسبة لتحليل ودراسة هذا الخطاب في المجتمعات العربية التي عرفت تطوراً وتغييراً سريعين منذ منتصف القرن الماضي؛ حيث عرفت المسألة النسائية تطوراً واهتماماً كبيرين من لدن الجهات الرسمية والخاصة على حد سواء. وفضلاً عن هذه الصعوبات الشائكة التي تلف الموضوع، نجد صعوبات أخرى لا تقل عن سابقتها، وتكمن في تعدد منتج هذا الخطاب الذي يدور حول قضايا المرأة، فلم يقتصر هذا الخطاب على المرأة وحدها وإنما نجد العديد من الرجال يتناولون بدورهم قضيتها. ونتيجة هذا كله فإن الدارس المتتبع والمحلل لهذا الخطاب يجد نفسه أمام خطاب متعدد الهوية ومختلف المصادر وتؤسسه وتدعمه خلفيات سياسية أو دينية أو اجتماعية أو ثقافية معينة، مما يصعب معه الطرح والمعالجة.

وهناك صعوبة أخرى تتعلق بطبيعة القنوات التي توظفها النساء، لتبليغ خطابهن إلى مختلف

الجهات. فلا يقتصر إسماع صوتهن على النزول إلى الشوارع في تظاهرات بمناسبات مختلفة، كما لا يقتصر خطابهن على العمل الاجتماعي الذي وجدن فيه أرضية خصبة لإسماع صوتهن وتحقيق إرادتهن بالعمل المحسوس والواقعي، وتحسيس الرأي العام، والنساء بوجه خاص، بحقوقهن وواجباتهن وتعبئتهن ضد كل أصناف الميز الجنسي والتهميش، وإنما نجد أيضاً تعدد القنوات التي يسمعن بها صوتهن. فقد وظفت المرأة مجال الإبداع الفني والأدبي بمختلف أشكاله؛ من شعر وقصة ورواية، وفن تشكيلي، وتصوير ونحت.. كما وظفت مجال السينما، ومجال الصحافة النسائية.

إن هذه المواد كلها وغيرها نجدها زاخرة بالخطب النسائية الملتزمة؛ تستخدمها للتعبير عن الذات والكينونة، وللتساؤل عن مكانتها في المجتمع. مما يفرض على أي باحث أن يستقصي هذه المجالات كلها لتكوين فكرة عامة وشاملة عن قضاياها وطروحاتها.

ويمكن القول بشكل عام بأن المرأة قد حققت بفضل جهودها الطويلة المضنية الحصول على جزء هام من الحقوق التي تطالب بها. وقد تم ذلك منذ السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية، وقد تم معظم ما أحرزته من نجاح بفضل مؤازرة هيئة الأمم المتحدة وبعض المنظمات التي كانت تساند الدفاع عن حقوق المرأة وتعتبرها جزءاً لا يتجزأ من حقوق الإنسان، لذلك ظهرت العديد من القوانين والتشريعات الدولية التي تنص على المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات.

أولاً: التشريعات والقوانين الدولية وتحرير المرأة/ التجاوب الوطني معها

لا شك أن المرأة هي المربية الأولى في الأسرة والمجتمع، ولها تأثير كبير في تكوين بنية الشخصية لدى الأطفال، باعتبار شخصيتهم تتكون في السنوات المبكرة، بتوجيه من المنظومة التربوية الأسرية وثقافتها التي تلعب فيها المرأة/الأم دوراً رئيسياً. ومن هنا سعت محاولات التطوير والتحديث في المجتمعات النامية، التي تتطلع إلى محو التخلف إلى تعليم المرأة وتحسين أوضاعها، لتكون عنصراً فعالاً في قاطرة التنمية البشرية. ولهذا نجد أن قضايا المرأة ومسألة تمكينها من القيام بدور فعال في المجتمع غدت من الشعارات الرئيسية في الآونة الأخيرة في العديد من المجتمعات.

ولئن كان الاهتمام بالمرأة وبحقوقها ليس وليد القرن العشرين، فإن شدة الاهتمام العالمي، والذي يعود إلى حوالي نصف القرن الماضي، قد تزايد بسبب التقدم الفكري وتبلور الوعي السياسي وتوسيع الرؤى لتحقيق المزيد من المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، والأدوار في كافة المجالات السياسية والقانونية والاقتصادية في المجتمع.

والواقع أنه بالإضافة إلى المناخ الثقافي والتحرر الوطني وما يواكبه من طموحات في بناء مجتمع ديمقراطي يُبنى على المساواة بين أفراد المجتمع، فإن الأمم المتحدة قد لعبت أيضاً دوراً أساسياً في سن التشريعات الدولية التي وجهت هذه الرؤى، إن لم نقل إنها قادتها. ولهذا يحسن بنا أن نلقي نظرة وجيزة على تلك التشريعات.

١. انعقاد المؤتمر الدولي للنساء الاشتراكيات في كوبنهاجن عام ١٩١٠، والدعوة إلى جعل يوم ٨ مارس[١] يوماً دولياً للمرأة لتحسين أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية.

٢. الاتفاقية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة عام ١٩٥٢.

٣. اتفاقية المستويات الدنيا للتأمينات الاجتماعية عام ١٩٥٢.

٤. الاتفاقية الخاصة بتشغيل المرأة عام ١٩٦٥.

٥. الاتفاقية الدولية لعام ١٩٦٥ للقضاء على كافة أشكال التمييز العنصري.

٦. البيان الختامي لمؤتمر مكسيكو حول المرأة عام ١٩٧٥.

٧. اعتبار الأمم المتحدة العقد الممتد ما بين ١٩٧٥ و١٩٨٥ عقداً دولياً للمرأة.

٨. اعتبار المؤتمر الدولي المنعقد بفيينا عام ١٩٩٤ أن حق المرأة حق لا يتجزأ بصفته جزءاً أساسياً من حقوق الإنسان.

٩. مؤتمر بكين لعام ١٩٩٥، الذي يعتبر مَعلمة بارزة في تطور النضال العالمي للمرأة.

إن الدفاع عن حقوق المرأة لم يقتصر على منتديات الأمم المتحدة، وإنما نجد العديد من المنظمات الدولية الأخرى، كالاتحادات النسوية العالمية، والاتحاد الدولي لتنظيم الأسرة، والمجلس العالمي لتعليم الكبار، إلى جانب العديد من المنظمات والاتحادات العالمية ومنظمات المجتمع المدني تبذل بدورها جهوداً كبيرة في هذا المضمار.

إن هذه الأصوات التي تنادي بضرورة تحرير المرأة ومساواتها في كافة الحقوق بأخيها الرجل لم تظهر في فراغ وإنما بسبب الوعي الذي أدى إلى الاقتناع بأن المرأة تشكل نصف المجتمع. ومن ثمة فهي ثروة بشرية هامة تختزن العديد من القدرات العقلية والإبداعية المساهمة في التنمية البشرية. «ذلك أن المجتمع مثل الطائر لا يطير إلا بجناحين؛ وشل جناح المرأة عاهة معيقة لسير المجتمع كله»[٢]؛ ومظهر تخلفها يعكس تخلف المجتمع بشكل عام.

---

(١) في ٨ مارس عام ١٨٥٧ قامت النساء العاملات بمعامل النسيج في مدينة نيويورك بأمريكا بإضراب عام طالبن خلاله بالمساواة في الأجور بالرجال وتخفيض ساعات العمل اليومي على عشر ساعات.

(٢) د. عبد الهادي بوطالب في كلمته الافتتاحية لندوة المرأة في القرن العشرين. منشورات جمع المؤنث، دار المعارف الجديدة الرباط، ٢٠٠٠

أ. المصادقة على القوانين الدولية: ويُعتبر المغرب من الدول العربية والإسلامية القلائل، التي صادقت على العديد من القوانين والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، مما سهل على السلطات المختصة في هذا القطر اتخاذ قرارات تتعلق بضمان الحقوق الكاملة للنساء في المجتمع(٣).

إن الدستور المغربي يصرح بالمساواة التامة بين النساء والرجال في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فالمادة الخامسة من دستور المملكة، المعدل في سبتمبر ١٩٩٦ ينص على المساواة بين الرجل والمرأة في حقهما معاً في سن التصويت. كما تنص المادة الثانية عشرة من الدستور المعدل نفسه على أن كل المواطنين بإمكانهم ولوج كل الوظائف العمومية بالشروط نفسها، بما فيها بالطبع المناصب الحكومية. وينص القانون المغربي على مساواة المرأة بالرجل في حقوق التشغيل والأجرة، وخاصة في الوظيفة العمومية.

ب. مدونة الأحوال الشخصية: وسعياً لتحقيق هذه المساواة فإن قانون الأحوال الشخصية المغربي أو «المدونة» التي تم تحريرها على شكل ظهير عام ١٩٥٧، تمت مراجعتها عام ١٩٩٣. وقد تم استيحاء بنودها من الاتجاه الإسلامي السني على المذهب المالكي، كما توضح ذلك عدة بنود من المدونة (٨٢، ١٧٢، ٢٩٧). ومنذ هذه المراجعة التي شملت بعض بنود المدونة فإن الانتقادات لم تتوقف، سواء بالنسبة للمدونة في شكلها الأول أو المعدل. وبالرغم من طرح مشروع لتعديلها سنة ١٩٨١ على البرلمان المغربي، فإن هذا الأخير لم يستطع القيام بشيء. وبحلول عام ١٩٩٢ نجد الملك الراحل الحسن الثاني يأخذ المبادرة ويقرر في خطابه بمناسبة ٢٠ غشت، «إنصاف المرأة المغربية». كما أنه ترأس في شهر سبتمبر من السنة نفسها اجتماعاً ضم ممثلات الجمعيات النسائية. وبعد العديد من المناقشات واللقاءات بين الاختصاصيين فإن المدونة عرفت التعديلات التي لحقتها خلال عام ١٩٩٣ والتي أحدثت بعض التغيير في بعض بنودها الهامة؛ مما شكل قفزة نوعية هامة في حماية حقوق المرأة والطفل والأسرة المغربية بشكل عام.

ورغم أهمية هذه التعديلات التي حققت للمرأة المغربية العديد من الحقوق فإن نضالها لم يتوقف، وإنما استمر ليواكب التطورات والتغيرات السريعة، التي عرفها واقعها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في المجتمع، كمساهمة في تطويره وتنميته على كافة الصعد. مما حدا بالأصوات النسائية إلى مضاعفة الجهد لإحداث تعديل جديد

(٣) Khadija Elmadmad, (2000), La femme Marocaine entre l'Egalité et l'Inégalité des Droits, in un Siècle de Femmes.

في قانون الأحوال الشخصية؛ وهو ما انكب عليه العديد من الاختصاصيين في مختلف التخصصات الدينية والاجتماعية والقانونية لمدة استغرقت حوالي سنتين ونصف. الأمر الذي أسفر عنه المشروع الجديد للمدونة، والذي سيعرض على البرلمان المغربي في شهر دجنبر ٢٠٠٣، بعد أن قام جلالة الملك بنفسه، باعتباره أميراً للمؤمنين، بالتدخل والحسم في بعض القضايا الخلافية بين التيارات الفكرية والسياسية والدينية، التي ساهمت في تحرير مشروع المدونة في صورتها الجديدة، والتي حظيت بقبول كل الأطراف، وتلاشت العديد من الخلافات، التي كانت تثير العديد من المخاوف في المجتمع المغربي. وحظيت التعديلات الجديدة برضا الحركات النسائية، واعتبرتها تقدماً كبيراً وانعتاقاً هاماً شملا حقوق المرأة. مما يبشر بقيم جديدة وتصور جديد للعلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع. فالمشروع الجديد للمدونة حقق مطالب وطموح المرأة المغربية في ميدان المساواة بالرجل في مجال رعاية الأسرة، وتقييد حق الطلاق، والتعدد وتنظيم الولاية، وتدبير أموال الزوجي، وغير ذلك. ومما يوضح ارتياح المنظمات النسائية لهذه التعديلات، نذكر ما صرحت به بعض الجمعيات: فقد جاء في بيان المكتب التنفيذي لمنظمة المرأة الاستقلالية: «إن الإصلاحات الجوهرية لمدونة الأحوال الشخصية تتجاوب مع طموح المغاربة وتكفل التوازن». وترى جمعية جسور أن «مشروع قانون الأسرة يعبر عن سنوات من النضال من أجل حاجة أساسية تلك المتعلقة بمواطنة كاملة وشاملة للمرأة المغربية». وتقول الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب: «يتملكني إحساس بالفرحة والارتياح ونحن نعاين أخيراً تحرر وضعية المغربيات وانزياح القيد الذي كان يعوق كل أمل حقيقي لتنمية البلاد». وتصرح الجمعية المغربية للدفاع عن حقوق النساء بما يلي: «نجد أنفسنا مسرورات لقد كان عملاً جريئاً حقاً كقرار سياسي وجدّ إيجابي، الآن تبقى المساطر والإجراءات وكذلك دور العدالة عناصر أساسية لاستكمال تطبيقه على أرض الواقع، بالنسبة لنا، العمل سيستمر وورش آخر انفتح». وقال رئيس العصبة المغربية للدفاع عن حقوق الإنسان: «إن مدونة الأسرة إنجاز كبير وهام فضاؤه الإسلام وعماده الاجتهاد والتبصر».

وقد قال الأستاذ محمد بوستة، رئيس اللجنة الاستشارية الخاصة بمراجعة مدونة الأحوال الشخصية في الدرس الافتتاحي لأكاديمية البحر الأبيض المتوسط بجامعة القاضي عياض بمراكش (٢٠٠٣)، بأن المشروع الجديد للمدونة يشكل «طفرة نوعية جديدة» قطعت الطريق عمن أسماهم بـ«خصوم المرأة».

ج. تطور وضع النساء في المجتمع المغربي/ الإجراءات الداعمة: إن قضية المرأة تفرض نفسها اليوم بحدة في المجتمع المغربي، الذي يعرف تحولاً وتغيراً كبيرين في مختلف المجالات العمرانية، وفي مجال التربية والتعليم، وفي مجال إدماج

المرأة في مختلف قطاعات التشغيل. كما يعرف انفتاحاً هاماً على الاقتصاد العالمي.

إن عوامل التحديث هذه كلها قادت إلى الاهتمام بقضية المرأة، وجعلها تتجاوز اهتمام المرأة ذاتها واهتمام المفكرين، لتغدو قضية تشغل بال القادة السياسيين الذين اقتنعوا بأهمية إشراك المرأة في كل مشاريع التنمية. ومن ثمة أصبحت الدولة تولي اهتماماً كبيراً للمجتمع المدني، والمتمثل بوجه خاص في العديد من الجمعيات النسائية التي تنهض بالعديد من المشاريع الاجتماعية التنموية.

إن الملاحظ الدارس لوضعية المرأة في المجتمع المغربي يجد تحولاً كبيراً عرفته في ظرف زماني جد محدود.

لقد كانت تعيش، قبل الاستقلال، وضعية مزرية أفرزتها صيرورة تاريخية طويلة شارك في حبكها مجموعة من العوامل الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية، عملت على كبح القوى البشرية في المجتمع بكامله. وهي حصيلة عدة قرون ساد فيها العديد من المعتقدات والأعراف البالية، التي عرقلت نمو المجتمع وتطوره، وعملت على تكريس دونية المرأة وتهميش دورها في المجتمع.

وبمجرد حصول المغرب على الاستقلال، وبفضل حركة التحرر الوطني، ونضال كل القوى الحية في المجتمع المغربي، أمكن للمرأة المغربية أن تحقق العديد من المكتسبات، التي يمكن أن يشهد بها كل من عاش فترة ما قبل الاستقلال وفترة ما بعده؛ حيث تم، بدون شك، ردم هوة كبيرة في زمن قياسي. فلقد أمكن العديد من النساء أن يحققن طموحهن في الخروج من الظل إلى الحياة العامة، ويساهمن في تنمية المجتمع. فالمرأة قد دخلت المدارس بدون أن تفرض أي قيود على اختياراتها المعرفية التخصصية، مما أهّلها لأن تتبوأ العديد من المواقع بجانب الرجل. وتقلدت العديد من الوظائف وتحملت العديد من المسؤوليات، التي كانت حكراً عليه. إنها غدت أستاذة جامعية وبرلمانية ووزيرة ومستشارة لأعلى سلطة في البلاد. وهي أيضاً جندية تدافع عن الوطن، وشرطية تنظم المرور وسائقة سيارة أجرة وقطار، وربانة طائرة، وزعيمة في الحركات النقابية، وخطيبة في الجماهير، وربة أعمال، ومديرة في الإدارات العمومية والمصانع.. الخ. إن عدد النساء في البرلمان المغربي بغرفتيه يبلغ ٣٨ امرأة، وهو رقم هام. كما تشير الأرقام الإحصائية إلى أن ٣٥٪ من النساء المغربيات يحملن شهادات جامعية عليا. كما أن ٢٨٪ من العمال النشيطين في المجتمع يتكون من النساء. وتشكل النساء أيضاً ٣٠٪ من موظفي الدولة، فهن يشغلن معظم قطاع الصحة والتعليم والنسيج(٤).

(٤) جاءت هذه الإحصائيات على لسان أمينة المريني في ندوة أجرتها معها القناة التلفزية المغربية الأولى شهر سبتمبر ٢٠٠٣ بعد إعلان مشروع المدونة.

ورغم كل المكتسبات الآنفة الذكر، التي تحققت للمرأة المغربية في العقود الخمسة الماضية، فلا ينبغي مع ذلك للشجرة أن تخفي عنا الغابة الكثيفة، فوضع العديد من الفئات النسوية في المجتمع المغربي ما يزال لا يبعث على الارتياح؛ لأنه لم يتغير بشكل جوهري. فالمرأة ما تزال تفتقد التعامل، الذي يجعلها ذاتاً فاعلة تحقق كيانها كعنصر حي وكمواطنة تتمتع بكافة الحقوق وتتحمل كل الواجبات، انطلاقاً من احتقار كفاءتها وقدراتها[٥]. ولذلك فإن نضالها مستمر، وليس ما حققته سوى خطوة ضمن مسيرة طويلة.

لقد أشارت كاتبة الدولة المكلفة بأوضاع المرأة ورعاية الأسرة والطفولة وإدماج المعاقين، في كلمة افتتاح الملتقى الوطني: «جميعاً من أجل محاربة العنف ضد النساء»،[٦] إلى أن الاهتمام بقضايا المرأة في المجتمع المغربي مر بعدة مراحل هي:

– المرحلة التأسيسية: وقد تميزت بتغيير طرق معالجة قضايا المرأة واعتبار النهوض بأوضاعها عاملاً من عوامل التغيير الاقتصادي والاجتماعي، واعتبار حقوقها جزءاً لا يتجزأ من حقوق الإنسان. لقد اهتم المغرب، منذ سنة ١٩٩٢، بالحقوق الأساسية للإنسان، واحترام الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. مما ساعد على فتح حوار وطني حول القضايا المرتبطة بحقوق الإنسان بالمغرب، وإحداث آليات مؤسسية كالمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان والوزارة المكلفة بحقوق الإنسان. وقد ساهمت هذه الإنجازات في خلق مناخ ملائم لإدانة كل ما من شأنه المس بكرامة الإنسان، ويأتي في مقدمة ذلك العنف الممارس على النساء.

ولقد ساعد هذا الانفتاح على مراجعة مدونة الأحوال الشخصية ونزع طابع القدسية عنها، وذلك عام ١٩٩٣. كما تم التوقيع على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد النساء، وتم نشره في الجريدة الرسمية وتبني الإعلان العالمي لمناهضة العنف ضد النساء. كما تلا ذلك مشاركة المغرب في العديد من المؤتمرات العالمية للنهوض بأوضاع المرأة[٧].

– المرحلة الانتقالية: وخلالها بادرت الحكومة إلى الانخراط والتعاون مع مختلف الجهات الوطنية والدولية للتنسيق والتكامل معها في المشاريع والجهود المبذولة للنهوض بقضايا المرأة.

---

(٥) الندوة الوطنية للنساء الاتحاديات، منشورات الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، ١٩٩٢، ص ٥.

(٦) نشر أطروحته الجامعية حول المرأة والقانون عام ١٩٩٠.

(٧) لقد تقلد فيما بعد عدة مناصب وثيقة الصلة بنضاله وأبحاثه القانونية. فقد كان وزيراً للعدل في حكومة عبد الرحمان اليوسفي، ورئيساً للمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان في حكومة إدريس جطو.

– مرحلة الإعمال والتفعيل: وقد انطلقت منذ سنة ٢٠٠٠، وفيها تم إحداث وزارة مكلفة بأوضاع المرأة ورعاية الأسرة والطفولة وإدماج المعاقين، كآلية هامة للدفع بالقضية النسائية بشكل رسمي. وقد قامت هذه الوزارة بإعداد مجموعة مشاريع قوانين تعزز الحماية القانونية للمرأة مستعينة في ذلك بالاقتراحات الواردة في مذكرات الجمعيات النسائية، والتي تنسجم مع أهدافها.

د. الأمية عائق تحديث المجتمع المغربي وتطويره: إن نسبة النساء الأميات في المجتمع المغربي، بشكل إجمالي، تصل إلى حوالي ٦٧,٥٪. وهي نسبة توضح بدون شك وضعية المرأة ومركزها في المجتمع والعراقيل التي تحول دون نهضتها. إن هذه النسبة تبين، من ناحية أخرى، أن حوالي سبعة ملايين من النساء المغربيات أميات، أي أن سبعة ملايين أسرة تقوم على تربيتها أمهات لا يستطعن القراءة والكتابة، وبالتالي غير قادرات على قراءة وفهم وصفات الطبيب، وكذلك مساعدة أطفالهن في التمدرس.

فالأمية تعتبر من بين العوامل الرئيسية التي تعرقل التطور الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع المغربي. فالاندماج والمشاركة في تسيير دواليب أمور الحياة المعاصرة بما تقتضيه من إنتاج وابتكار، يتطلب، بالضرورة، السيطرة على العديد من المهارات، التي يعتبر التواصل الرمزي عبر القراءة والكتابة أحد أدواتها الأساسية. ومن ثمة فإن آفة الأمية ليست ظاهرة تمس الأشخاص الأميين فحسب، وإنما هي آفة تمس المجتمع بأكمله.

إن انتشار الأمية في صفوف النساء يجعل المجتمع المغربي غير مؤهل بما فيه الكفاية للمشاركة في رهانات وتحديات العصر، والاستفادة منها على الوجه الأحسن. إن التحول المنشود في أحوال السكان رهين بجهود الرجال والنساء على حد سواء وأن تحقيق التنمية الشاملة يرتهن بتعليم المرأة. فالمجتمعات المعاصرة تهمش الأميين وتقلل من دورهم الاجتماعي، مما ينعكس على أوضاعهم النفسية والاجتماعية باعتبارهم معزولين أو مقصيين من أية مسؤولية كما من شأنه أن ينعكس على تطور المجتمع وتقدمه.

إننا نجد أن من بين كل ١٠ نساء ستاً منهن أميات، وهو بدون شك رقم جد مخيف. أما أمية الرجال فتبلغ ٤٣ في المائة، أي بفارق ٢٤ نقطة، وهي نسبة فرق مرتفعة بشكل ملحوظ. مما يعكس التمييز الكامن على مستوى ولوج التعليم بين الجنسين. ومن هنا أيضاً ندرك الصورة السلبية عن وضعية المرأة في المجتمع المغربي، وهي من المؤشرات التي لا يضاهيها أي مقياس آخر عن عدم التكافؤ بين مركزي الرجال والنساء في المجتمع.

ونجد أن النساء القرويات أقل حظاً بكثير من نساء المدن في ولوج المدارس لعدة أسباب اقتصادية واجتماعية وثقافية، حيث نجد أن نسبة النساء الأميات القرويات تبلغ ٨٩٪، مقابل ٤٨,٦٪ في الوسط الحضري.

إن تعليم النساء من أهم الاستثمارات التي يمكن القيام بها من طرف بلد يعمل من أجل مستقبله وازدهاره. ولا يمكن تأسيس النظام الديمقراطي على الأمية والجهل والتخلف.

هـ. الخطاب النسائي في المغرب، عبر واجهة البحث العلمي: لم تقتصر جهود النساء في المغرب على إسماع صوتهن والجهر به على واجهة دون أخرى. ويعتبر منبر البحث العلمي أحد أبرز المواقع التي حققت فيه ذاتها وأبرزت فيه إمكاناتها وقدراتها الفكرية والإبداعية؛ مما جعلها تساهم مساهمة فعالة في الإنتاج المعرفي بمختلف أشكاله.

وتُعتبر الباحثة السوسيولوجية المغربية فاطمة المرنيسي من الباحثات الأوائل اللواتي أعطين انطلاقة أساسية للبحث الميداني عن المرأة في المجتمع المغربي. وقد غدت كتبها ومقالاتها المتسمة بالجرأة العلمية وسيلة هامة لتعرية واقع المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية بشكل عام، وليس في المجتمع المغربي فحسب. إنها افتتحت مجال البحث التجريبي في العلوم الاجتماعية منذ السبعينيات من القرن الماضي، وأتاحت للنساء من مختلف القطاعات الاجتماعية فرصة الحديث عن قضاياهن ومشاكلهن. وواكب هذه الأبحاث والدراسات الأكاديمية صدور العديد من المؤلفات التي تتناول قضايا المرأة ومشاكلها. ولم ينته العقد الثامن من القرن الماضي حتى عرفت عدة جامعات مغربية ظهور مجموعات بحث كثيرة من مختلف التخصصات، تهتم بالمرأة والطفل والأسرة في المجتمع المغربي. نذكر من بينها المجموعات التي قادتها جهود الأساتذة، مثل: عبد الرزاق مولاي رشيد[٨]، وعمر عزيماني[٩]، وعائشة بلعربي[١٠]، وفاطمة الزهراء ازرويل، ولطيفة اجبابدي، وأمينة المريني وغيرهن من الكفاءات الفكرية المغربية. ولقد توجت جهود هؤلاء جميعاً بالعديد من الإصدارات التي ساهمت في التراكم المعرفي. ومن بين هذه المنشورات نخص بالذكر بعضها، بسبب صعوبة جردها لكثرتها وتنوع مجالاتها الفكرية:

---

(٨) لقد عينت بوزارة الخارجية في حكومة التناوب.

(٩) من كلمة السيد العربي المساري وزير الاتصال في ندوة «المرأة في القرن العشرين» أيام: ١-٢-٣ شتنبر ١٩٩٩، منشورات جمع المؤنث، الرباط، المملكة المغربية.

(١٠) المرجع السابق، ص١٠.

١. إصدار ليلى الشاوني سلسلة نشر الإنتاج الفكري النسائي سنة ١٩٨٥ تحمل اسم «مقاربات» Approches.

٢. عرفت سنة ١٩٨٧ظهور العديد من الإصدارات النسائية التي أصبحت مراجع أساسية في قضايا المرأة، وكفاحها من أجل المساواة بينها وبين الرجل في الحقوق والمسؤوليات، وفي ممارسة مواطنة كاملة: «وجوه نسائية» (١٩٨٧)، «نساء موزعات، الأسرة/ العمل» (١٩٨٩)، «النساء والسلطة» (١٩٨٨)، «الجسد بالمؤنث» (١٩٩٠)، «تساؤل حول الأزواج» (١٩٩٢)، «أن تكوني بنتاً» (١٩٩٤)، «النساء القرويات» (١٩٩٥)، «النساء والإسلام» (١٩٩٨)، «مبادرات نسائية» (١٩٩٩).

٣. إصدار الأستاذة بلعربي عائشة لسلسلة جديدة سنة ١٩٩٠ نشر فيها العديد من المؤلفات الهامة.

٤. عرفت سنة ١٩٩١ ظهور العديد من سلسلات النشر الأخرى كتلك التي أصدرتها الأستاذة فاطمة الزهراء أزرويل، والتي تحمل اسم «النساء والمؤسسات».

٥. قامت الأستاذة فاطمة المرنيسي بإصدار سلسلة أخرى تحمل اسم «نساء مغرب أفق ٢٠٠٠».

٦. إصدار عمر عزيمان وفاطمة المرنيسي لسلسلة «المغاربة مواطني الغد».

إن كل سلسلة من سلسلات النشر السابقة الذكر عرفت طبع وتوزيع العديد من المؤلفات، مما يصعب معه ذكر أسمائها في هذا المقام. والمهم في الأمر الإشارة إلى أن هذه المؤلفات كانت تتناول في تحليلاتها ودراساتها الواقع المعيش للمرأة في المجتمع، بمداخل ومعالجات متعددة التخصص وزوايا النظر والاهتمام.

٦. ظهور العديد من مجموعات بحث في القضايا النسائية بمختلف الجامعات المغربية، مما جعل بعضها يرقى إلى تأسيس وحدات للتخصص العلمي من أجل إعداد أبحاث ودراسات جامعية، كما هو الحال مثلاً في جامعات القنيطرة والرباط والدارالبيضاء وغيرها.

و. الخطة الحكومية لإدماج المرأة في التنمية: لقد فتحت حكومة التناوب، منذ أن تولت زمام الأمور عام ١٩٩٨، العديد من الأوراش التنموية المتعلقة بالجانب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. فقد انكبت على دراسة قانون الشغل، وقانون الإعلام، والقانون الجنائي، وقانون الاستثمار الاقتصادي، وإصلاح المنظومة التعليمية، ونشر ثقافة المساواة في المجتمع.. ومن هنا فإن خطة إدماج المرأة في المجتمع ليست سوى جزء من المشروع المجتمعي المغربي؛ باعتبار هذه الخطة تستجيب لمجموعة من

الإكراهات التي تواجه المرأة في المجتمع. وهذه الخطة أثارت الكثير من النقاش في المجتمع المغربي وذلك على نحو يبدو فيه للكثيرين أن المغاربة قد انقسموا بسببها إلى قسمين: قسم مع الخطة، وقسم ضدها. وقد صنفت تبعاً لذلك المجموعة الأولى بأنها تقدمية وحداثية؛ في حين صنفت المجموعة الثانية بأنها رجعية وظلامية.

والواقع أن الخطة «مؤلفة من مجموعة من البديهيات التي تكرس مجموعة من الحقوق أدركتها المرأة في خضم ما طرأ على أحوالنا من تطور، قَبِله مجتمعنا وانخرط فيه بفضل عوامل اجتماعية وثقافية وسياسية، موضوعية، وبفضل الأفكار الريادية المنفتحة على العصر والمتشبعة بقيمنا وهويتنا الدينية، على خطى مشروع مجتمعي متكامل نهضت به الحركة الوطنية المغربية»[11]؛ مثلما هو مشروع رافق تطور المجتمع.

إن أحد زعماء التحرير الوطني المرحوم علال الفاسي أشار في كتابه «النقد الذاتي»، منذ الخمسينيات من القرن الماضي، إلى العراقيل التي تحول دون نهضة المرأة في المجتمع المغربي ودعا إلى الانصياع لتعاليم الإسلام في تحرير المرأة وندد بالواقع الذي كانت تعيشه في بعض المناطق القروية، حيث كانت المرأة تورث مثلما يورث العقار والمال. كما نجده يتحامل على دعاة الحجاب، ويستنكر كذلك تزويج الإناث في سن مبكرة، وبغير إرادتهن؛ كما كان يرفض تعدد الزوجات[12].

لقد أدت الجهود المبذولة، سواء على الصعيد الرسمي أو على صعيد جمعيات ومنظمات المجتمع المدني، إلى تغيير أوضاع المرأة المغربية خلال العقود الأربعة الأخيرة. فقد شهدت أوضاع المرأة تطوراً ملحوظاً، مس العديد من المجالات، ومكن نسبة هامة من النساء من فرض أنفسهن وتحقيق وجودهن في العديد من القطاعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. بيد أن هذه النتائج التي تحققت للمرأة في غياب وعي حقيقي وعام بالمسألة النسائية وفي ظل غياب مشروع خطة وطنية متكاملة لم يسلم من إفراز صراعات وخلافات بين الفرقاء الاجتماعيين في المجتمع المغربي، كادت أن تؤدي إلى «شرخ اجتماعي» على حد تعبير البعض. حيث أدى الجدال إلى إبراز فئتين اجتماعيتين: فئة تساند هذا التغيير، وفئة تعارضه.

---

(١١) الندوة الوطنية: ربيع ١٩٩٢ للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية ـ النساء الاتحاديات. منشورات الحزب.

(١٢) المملكة المغربية، الملتقى الوطني «جميعاً من أجل محاربة العنف ضد النساء»، الرباط (٦ ـ ٧) مارس ٢٠٠٢ الوزارة المكلفة بأوضاع المرأة ورعاية الأسرة والطفولة وإدماج المعاقين.

ثانياً: تيارات وطروحات متعددة ومتناقضة تجاه المرأة

يمكن تصنيف مختلف الرؤى تجاه المرأة، كما تعبر عنها مختلف التيارات، إلى ما يلي:

– الرؤية الأسطورية والغيبية: وهي رؤية تقدم مفهوماً أسطورياً ينظر إلى المرأة من خلال قناع من التقاليد والعادات القديمة التي تجعل منها مخلوقاً لا يمكن مناقشة موضوعها، ومن ثمة يلجأ إلى تهميش قضاياها وتشويهها وإفراغها من كل محتوى. وهي الرؤية التي يختفي أصحابها وراء العادات والتقاليد والهوية والقيم الثقافية والدينية في وجه المشروع الحداثي لتطوير وضعية المرأة، واعتبار مشروع الخطة الوطنية لإدماج المرأة وقانون الأسرة شيئاً لا يمثل استعجالاً بالنسبة للمجتمع المغربي.

– الرؤية السلبية: نجد رؤية ثانية تُقدَّم عن المرأة في المجتمع المغربي، كغيره من المجتمعات الأخرى التي غزتها الايديولوجية الغربية التي تقدم الربح والقيمة الاقتصادية فوق كل اعتبار إنساني، بحيث تقوم هذه الرؤية «بتمييع المسألة النسائية وقولبة صورتها داخل منظور استهلاكي تروجه وسائل الإعلام، التي تجعل جسد المرأة موضوعاً مشيئاً وسلعة للعرض والطلب الإشهاري، مما يؤدي إلى نشر الرؤية السطحية والاستعراضية للمرأة كجسد سلبي غير فاعل، وكذات للفرجة لا ترقى إلى مستوى الوضع الإنساني»[١٣].

الرؤية التي يتبناها اليساريون: تحاول هذه الرؤية أن تضع قضية المرأة ضمن كفاحها ونضالها السياسي والاجتماعي والاقتصادي العام. إلا أن تحرر المرأة وحصولها على حقوقها لا ينفصل عن التحرر المجتمعي العام. فما تهميش المرأة إلا نتيجة للتهميش العام الذي يعاني منه المجتمع، بكل فئاته وشرائحه المتعددة. وهذه الرؤية تمثل موقف النساء الاتحاديات كما عبَّرن عن ذلك في الندوة الوطنية للنساء الاتحاديات التي نظمها حزب الاتحاد الاشتراكي عام ١٩٩٢.

أ. قضايا وهموم النساء المغربيات من خلال خطابهن: إن المتتبع لطبيعة الخطاب، الذي تتداوله مختلف التيارات النسائية في مختلف المنتديات الوطنية والدولية، يمكن أن يستخلص بانه خطاب متعدد المناحي والأهداف. ومن الصعب، في مقام كهذا، التعرض لمختلف حيثياته. مثلما أن جرد كل اهتماماته يقتضي القيام بعمل أكاديمي واسع للاطلاع على مختلف أشكاله وجذوره ومحركاته الدينامية، مما يتعذر القيام به

(١٣) كتابة الدولة المكلفة بالأسرة والتضامن والعمل الاجتماعي. أشغال اليوم الدراسي حول: «اية شراكة مع الجمعيات للنهوض بأوضاع المرأة في المغرب»، الرباط، في ٢١ ماي ٢٠٠٣.

من لدن شخص واحد ما لم تنكبّ عليه مراكز البحوث المتخصصة. وحسبنا هنا الإشارة إلى أهم القضايا التي تضعها العديد من الجمعيات النشيطة في المجتمع المدني نصب أعينها، كما تثار في العديد من الكتابات واللقاءات الفكرية المختلفة، مع التركيز على نقاط الالتقاء والتقاطع بينها:

ـ مناهضة العنف الموجه ضد النساء وحمايتهن من مختلف أشكاله.

ـ نشر ثقافة المساواة كقيمة وممارسة عبر مختلف وسائل التنشئة الاجتماعية.

ـ إحداث تغيير في مختلف القوانين والتشريعات التي تكرس التمييز ضد المرأة (قانون الأحوال الشخصية، القانون الجنائي، قانون الشغل، قانون الانتخابات، قانون الجنسية، قوانين الوظيفة العمومية..الخ).

ـ تمكين المرأة من المشاركة في مراكز القرار السياسي والتشريعي.

ـ محو الأمية في صفوف النساء بشكل عام والنساء القرويات بوجه خاص.

ـ إنشاء تعاونيات مهنية لدعم النساء وتمكينهن.

ـ تأسيس مراكز المساعدة النفسية والقانونية للنساء المتضررات.

ـ تمدرس الفتاة القروية.

ـ تعزيز الصورة الإيجابية للمرأة في وسائل الإعلام وكل الوسائط التربوية.

ـ دعم القضية الفلسطينية العادلة ومساندة الشعب العراقي في الهجمة التي تعرّض لها في أراضيه.

ـ إنشاء شبكة دولية إعلامية للنساء المغربيات داخل المغرب وخارجه تعد خطة عمل في كل دولة.

ـ نشر إصدارات واضحة حول حقوق النساء والتشريعات المطبقة وقيام الجمعيات الأهلية ووسائل الإعلام بشرحها وتبسيطها للرأي العام.

ب. **اهتمامات الخطاب النسائي وأبعاده**: يمكن، بشكل عام، أن نبدي مجموعة عامة من الملاحظات حول اهتمامات الخطاب النسائي وأبعاده في التالي:

١. إن تحليل معظم متن هذا الخطاب، على امتداد الربع الأخير من القرن الماضي، ومنذ أن بدأ التحسيس بقضايا النساء، يكشف أن مختلف أشكال هذا الخطاب تتمحور حول إقصاء المرأة وتهميشها والشكوى من الحيف أو العنف الذي يطالها بمختلف أشكاله، إلى درجة اتخذ فيه هذا الخطاب شكلاً تنميطياً، كما يفتقد الدينامية والصيرورة والتغيير لتجاوز نبرته التقليدية.

٢. يفتقر هذا الخطاب في شكله وموضوعه إلى منظومة أو نسق ملتحم؛ بسبب صدوره من جهات متعددة، من جهة، وبسبب انطلاقه من خلفيات ثقافية مختلفة، من جهة ثانية.

٣. ظل الخطاب النسائي معزولاً عن الخطاب السياسي العام، ولم يندمج معه ليصبح خطاباً موحداً، يطرح أهم المشاكل والتحديات التي ترمي إلى تحسين وضعية كافة أفراد المجتمع على كافة مستوياتهم الاقتصادية والثقافية والسياسية.

كما أن الأحزاب السياسية تفتقر إلى مواقف محددة فيما يخص قضية النساء، ففي الحزب الواحد نجد اختلاف المواقف. ومن شأن هذا أن يعرض هذه القضية للمواقف الظرفية وللاستهلاك الخطابي والتوظيف السياسوي الضيق الرؤية والآفاق.

٤. إن هذا الخطاب كثيراً ما يقفز على المكتسبات التي تحققت للمرأة المغربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين. فهو خطاب يهمل أو ينسى الواقع التاريخي، الذي مرت به وضعية المرأة. «فلقد سجلت أوضاع المرأة المغربية، خلال العقود الأربعة الأخيرة، تطوراً ملحوظاً مس العديد من المجالات، ومكن النساء من فرض أنفسهن.. تقف كل التقارير والدراسات الوطنية منها والدولية على هذا التطور الذي عرفته ميادين التعليم ومحو الأمية، والاهتمام بالصحة الإنجابية. وبالموازاة مع ذلك عرفت مشاركة المرأة، في المجال العام، تقدماً كبيراً بالمقارنة مع ما كان عليه الوضع في السابق»(١٤).

٥. يلاحظ أن خطاب النساء المغربيات، في مختلف المحافل الوطنية والدولية، لم ينغلق على واقعهن المجتمعي فحسب وإنما هو خطاب تجاوز ذلك ليحمل معه أيضاً العديد من الهموم القومية والعربية، فقد دافعن عن القضية الفلسطينية، ونددن بالتدخل الجائر في مصير الشعب العراقي.. الخ.

٦. لقد فهمت المرأة المغربية أن مجال العمل الجمعوي يشكل بالنسبة إليها فضاء هاماً باعتباره وسيلة أساسية تستطيع بواسطته التأثير على التغيير الاجتماعي في مختلف أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.. فهو فضاء العمل الحر ومجال هام للتعبير. وهذا ما يفسر بزوغ العديد من الجمعيات والمشاريع ذات الطابع الاجتماعي والتعاوني.

٧. إن مرسلات الخطاب النسائي في المغرب معظمهن نساء جامعيات ونقابيات وعضوات في مؤسسات المجتمع المدني، الشيء الذي جعل خطابهن يعلو على مستوى

---

(١٤) من خطاب الوزيرة المكلفة بأوضاع المرأة ورعاية الأسرة والطفولة وإدماج المعاقيين. في الملتقى الوطني «جميعاً من اجل محاربة العنف ضد النساء»، الرباط يومي ٦ ـ ٧ مارس ٢٠٠٢.

مدارك معظم النساء في المجتمع، بسبب الأمية المتفشية في صفوفهن.

٨. إن الحركات النسائية الجمعوية، في السنوات الأخيرة، لم تعد تطالب فقط وإنما تجاوزت مستوى المطالب، وبدأت تعمل وتقدم وجهات نظرها لكي تعطي قوة للمبادئ لتطويرها. كما أحدثت العديد من الجمعيات النسائية والتعاونيات ومراكز الاستماع والتوجيه القانوني والنفسي بقصد كسر الصمت، ورفع مكانة المرأة في المجتمع، وصيانة كرامتها، انسجاماً مع هويتنا وثقافتنا الإسلامية، ومع ما جاءت به المواثيق الدولية لحقوق الإنسان عامة.

٩. ينطلق معظم الخطاب النسائي من مرجعية حداثية لينعكف، بعد ذلك، على القيام بالتوفيق بين دعواه والخطاب الأصولي. وكثيراً ما يهمل الانطلاق من الحراك السياسي والثقافي والتطور الاجتماعي والاقتصادي الذي عرفه المجتمع، ومن ثمة اعتبره التيار الديني خطاباً غربياً[١٥].

١٠. معظم مضامين الخطاب النسائي يكشف عن إلحاحه وتموقعه في إطار المطالبة بالحقوق، ولا نجده، في مقابل ذلك، يدعو إلى تحمل المسؤولية والقيام بالواجبات.

١١. يمكن أن نلاحظ أنه، منذ العقد الأخير من القرن الماضي، تداخل الخطاب الجمعوي النسائي مع الخطاب الرسمي للحكومة ومع الخطاب الدولي، وحصل نوع من التشابك بينها في المضامين والمرجعيات والرهانات التنموية[١٦].

خاتمة:

والخلاصة أنه يمكن القول، بالرغم من المكانة الهامة التي تشغلها المرأة المغربية حالياً في المجتمع، في مختلف الميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؛ ورغم كل المكتسبات التشريعية التي أصبحت تعزز مكانتها وتساندها، إن هناك العديد من الصعوبات والعراقيل التي لا زالت تحول دون تبوّئها المكانة اللائقة بها، في ظل التغيرات المحلية والعالمية، التي تفرض إندماجها الكامل في المجتمع من أجل التطوير والتنمية والتحديث.

(١٥) Safaa Monquid (2003) Femmes marocaines actrices du développement, La lettre de la coopération française au Maroc, pp 8-10.

(١٦) أنظر بشأن علاقة المسألة النسائية بالتنمية:
- مصطفى محسن: قضية المرأة وتحديات التعليم والتنمية البشرية، «سلسلة المعرفة للجميع» رقم ١٥، منشورات رمسيس، الرباط، ٢٠٠٠.

إن هناك العديد من الاتجاهات والتمثلات السلبية عن المرأة، ما تزال تسود المجتمع، تتناقل عبر الخطاب اليومي السائد، ولها تأثير كبير في التعامل معها وتمثل دورها الحقيقي في المجتمع. ومنشأ هذه الصور السلبية والاتجاهات السلبية التي نجدها عند النساء أنفسهن، بشكل كبير عامل الأمية التي ترزح تحت ثقلها نسبة كبيرة من أفراد المجتمع، أي ما يناهز ٦٧,٥٪. إن النية السياسية الصادقة والجهود الهامة المبذولة من قبل المجتمع المدني رغم أهميتها لا يمكن أن تحقق أهدافها ما لم تضع مشروعاً مجتمعياً متكاملاً، يسعى إلى معالجة الظاهرة علاجاً شمولياً. ولعل هذا الأمر هو ما حدا بالسياسة الحكومية الحالية، وبمشاريع الجمعيات والمنظمات غير الحكومية إلى الاتجاه نحو موطن الداء لمحاولة علاجه من جذوره الحقيقية. فاتجهت كافة الجهود الحالية نحو إصلاح التعليم وتعميمه في مختلف القرى والأرياف وبخاصة في صفوف النساء اللواتي لحقهن حيف كبير، ولم يلجن المدارس. على اعتبار أن التعليم يعد مفتاح الوعي والتنمية المجتمعية. وبفضله يمكن القضاء على الأمية. كما اتجهت جهود الدولة والمجتمع المدني إلى توظيف كافة وسائل الإعلام لخدمة قضايا الأسرة بشكل عام، وقضايا المرأة والطفل بشكل خاص، بالنظر إلى الحيف الذي لحقهما أكثر من غيرهما.

ولأجل تنفيذ مختلف الاستراتيجيات أنشأت الحكومة المغربية مجلساً أعلى لشؤون المرأة يتكون من القطاعات الحكومية المعنية بالمرأة ومن الجمعيات والمنظمات النسائية ومن القطاعات النسائية التابعة للأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات العاملة في الحقل الاجتماعي ومن مؤسسات البحث العلمي[١٧].

ولعل السؤال الذي يفرض نفسه، ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين ـ الذي تأكد فيه للجميع أن تحقيق المساواة بين الجنسين في أي مجتمع يعتبر أحد المبادئ الأساسية لإرساء دعائم الديمقراطية ودولة الحق والقانون، والتي لا يمكن تحقيقها ما لم يتم الاعتراف التام بدور النساء في المجتمع، وبحقوقهن على قدم المساواة مع الرجال، والعمل على نبذ كل السلوكات التي من شأنها المساس بحق جميع المواطنين ـ هو أنه، في ظل هذه الرؤى الجديدة، التي تشبَّع بها المجتمع، هل ستظل الأصوات النسائية، كما يكشف عن ذلك العديد من كتاباتهن التي بلورت خطاباً يركز بالأساس على أشكال التهميش وإقصاء المرأة والمطالبة بالحقوق؟ ألا يقتضي الأمر التحدي والانتقال إلى مراحل أخرى جديدة من الرهان والتحدي، كمستوى تصور وتحديد هوية كل جنس وتمايزه عن الآخر، وبالتالي البحث عمّا يمكن أن يغني به كل

(١٧) المملكة المغربية، وزارة التشغيل والشؤون الاجتماعية: مشروع الاستراتيجية الوطنية للنهوض بالمرأة، ٨ مارس ١٩٩٧.

واحد منهما ويبدع، والبحث عن أساليب ووضع بنيات جديدة لتأسيس علاقات مثمرة وبناءة[١٨] والبحث أيضاً عن أنماط التفكير المميزة لكل منهما، وما يمكن أن تسهم به على اعتبار جدل التكامل والاختلاف الذي يغني ولا يتناقض؟ وذلك بحثاً عن رؤى وآفاق ومشاريع متناغمة المقومات والأهداف.. قمينة باستنهاض مجتمعاتنا، ووضعها على المسارات السليمة للتنمية والديمقراطية والحداثة..

(١٨) Identité et différence des femmes, colloque, Rabat, 3-6 décembre 2003.

المجتمع والنوع في فلسطين:

نقد لوثائق الوكالات الدولية حول سياساتها العامة[1]

ليزا تراكي(*)

شهدت الفترة التي أعقبت إعلان المبادئ بين منظمة التحرير وإسرائيل في عام ١٩٩٣، اهتماماً متزايداً بفلسطين من جانب وكالات الدعم والتمويل الدولية التي أعدت مجموعة وثائق بهدف تحديد أولويات التمويل بالنسبة لبرامج المساعدات الدولية.

غير أن أحد الجوانب الإشكالية لهذه الوثائق يكمن في درجة موثوقية المعطيات التي توردها وتستخدمها. فالإحصاءات والأرقام الخاصة بالسكان تعاني من نقصٍ مريع، فيما المعطيات حول القطاعات الاقتصادية المختلفة وحول توزّع المشاركة في القوى العاملة تتّسم بالتناقض وعدم الثبات، وبالنقص والعمومية أيضاً.[2] ويمثل التحليل جانباً إشكالياً آخر في هذه الوثائق، حيث إنه مبنيٌّ على افتراضات غير مدعّمة، أو مسبقة، عن المجتمع والثقافة

---

(١) كان للملاحظات النقدية التي ابدتها زميلاتي في برنامج دراسات المراة (جامة بيرزيت)، وبالاخص كلّ من بيني جونسون وريما حمامي، دورٌ مهم في تحسين المحاججة المقدمة في هذه الورقة.

(*) حرصاً منا على إيصال وجهة نظر الباحثات الفلسطينيات في برنامج دراسات المراة الفلسطينية في جامعة بير زيت إلى القارئات والقراء العرب قمنا باختصار هذا البحث المعد من قبل ليزا تراكي في العام ١٩٩٦ وبإذن منها. لا سيما وأننا وجدنا فيه إغناء لموضوع الكتاب، كما أن الإشكاليات المطروحة في هذا البحث ما زالت راهنة. ولذا اقتضى التنويه.

(٢) يناقش سليم تماري الوضع العام للأبحاث عن وفي فلسطين، بما في ذلك غياب المعطيات الدقيقة عن السكان وعن موضوعات أخرى، في مقالته:
"Problems of Social Science Research in Palestine: An Overview" (مشكلات البحث في العلوم الاجتماعية في فلسطين: نظرة عامة) المنشورة في دورية Current Sociology المجلد ٤٢، العدد الثاني (صيف ١٩٩٤)، الصفحات ٦٩-٨٦.

الفلسطينيّيْن، وبخاصة ما يتّصل منها بالعلاقات والأدوار والهويات المرتبطة بالنوع. ولدى محاولة تفسير هذه النواقص والعيوب، لا بد من الاعتراف بمحدودية عدد الباحثين والباحثات الفلسطينيات. وكذلك مراكز الأبحاث الفلسطينية، التي يُفترض أن تشكل المصادر الرئيسية والمرجعية لمثل هذه المعطيات والتحليلات. فقد عملت مجموعة من العوامل السياسية والمؤسسية، وكذلك المفهوماتية والفكرية، باتجاه الحد من إمكانية نشوء تقليدٍ راسخ وأساس صلب للبحث في حقل العلوم الاجتماعية في فلسطين(٣)، الأمر الذي يُبقي المجال مفتوحاً أمام التحليلات شبه العلمية، المستندة إلى معطيات غير موثوقة وإلى القبول غير النقدي بالـ«حقائق» المستقاة من مصادرٍ ملتبسةٍ ومشكوك بها.

تدرس هذه الورقة وثائق مختارة تعرض لسياسات وكالات دولية، وذلك من حيث تفحّص الكيفية التي تنظر بها هذه الوثائق إلى المجتمع، وإلى العلاقة فيما بين المجتمع والنوع في فلسطين. وتشكل الدراسة جزءاً من مشروع بحثي أوسع يرعاه برنامج دراسات المرأة في جامعة بيرزيت، يهدف -انطلاقاً من منظور النوع- إلى مراجعة وتقييم الكتابات المتعلّقة بفلسطين في أربعة مجالات، تشمل المجتمع والثقافة. وتهدف الدراسات النقدية للوثائق التي ترسم السياسات العامة بشكلٍ خاص، إلى تحديد الفجوات في الأبحاث القائمة، واستخراج ما في الوثائق من افتراضات وأطر تحليلية، سواء كانت هذه مبيّنة أو ضمنية.

إن الوثائق التي تناقشها الورقة هي(٤):

لينا حمادة-بانيرجي وآخرون	تحديات وخيارات المرأة الفلسطينة في الضفة الغربية وقطاع غزة(*) (برنامج النوع في التنمية/ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك، ١٩٩٤)

(٣) هذه القضايا يناقشها تماري أيضاً. المصدر السابق.

(٤) عناوين الوثائق بالإنجليزية (لغة إصدارها) هي على النحو التالي:

1. Lina Hamadeh Banerjee, et al., **At the Crossroads: Challenges and Choices for Palestinian Women in the West Bank and the Gaza Strip**; 2. ILO, **Capacity Building for Social Development: Programme of Action for Transition in the Occupied Palestinian Territories**; 3. The World Bank, **Developing the Occupied Territories: an Investment in Peace.** Vol 1 (Overview), Vol. 6 (Human Resources and Social Policy); 4. UNRWA Headquarters, **Human Resource Development and Social and Economic Infrastructure**; 5. Italian Association for Women in Development (AIDoS), **Gender Strategy Paper for the Occupied Palestinian Territories.**

(*) ستجري الإشارة من الآن فصاعداً إلى النصين الإنجليزي والعربي عند الاستشهاد بهذه الوثيقة.

منظمة العمل الدولية	بناء القدرات من أجل التنمية الاجتماعية: برنامج عمل للفترة الانتقالية في المناطق الفلسطينية المحتلة (منظمة العمل الدولية، جنيف، ١٩٩٤)
البنك الدولي	تنمية المناطق المحتلة: استثمارٌ في السلام، المجلد الأول (نظرة عامة) والمجلد السادس (الموارد البشرية والسياسات الاجتماعية) (البنك الدولي، واشنطن، ١٩٩٣)
المقر الرئيس لوكالة الغوث الدولية	تنمية الموارد البشرية والبنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية (وكالة الغوث الدولية، فينّا، ١٩٩٢)
الجمعية الإيطالية للنساء في التنمية (AIDoS)	ورقة استراتيجية للنوع في المناطق الفلسطينية المحتلة (مسودة غير منقحة) (معدة لصالح دائرة النساء في التنمية DG1، مفوضية الإتحاد الأوروبي، ١٩٩٤)

ومن المهم أن نشير منذ البداية إلى أننا نتعامل مع جسمٍ من الأدبيات المُنْتَجَة لغرضٍ محدد، هو تزويد الوكالات الدولية بجملةٍ من التوصيات، أو التعليلات والأسس المنطقية، أو كلاهما معاً، التي تخص سياساتها العامة تجاه فلسطين. وعليه فإن الأعمال التي سنقوم بمراجعتها لم يُرَدْ لها أن تكون علمية أو تحليلية بالمعنى الأكاديمي، مثلما أنها لا تحدد لنفسها هدفاً هو دراسة وتحليل المجتمع الفلسطيني ككل. ومع ذلك، فإنه من الهام رؤية تلك النواحي من المجتمع الفلسطيني التي تعتبرها الوثائق الأكثر أهمية، نسبة للأغراض التي أُعِدَّت من أجلها، والأوثق ارتباطاً بها أيضاً. ومن المهم أيضاً تبيّن كيفية الاستفادة من الأطر التحليلية المعتمدة من المصادر الأكاديمية والأدب المختص بالسياسات العامة، إضافةً إلى رؤية الكيفية التي يجري فيها التذهّن المفهومي للعلاقات والأدوار والهويات المرتبطة بالنوع، وكيف يجري تحليلها. إن هذه المهمة هي ذات أهمية خاصة، نظراً لأن مثل هذه التصورات والتحليلات هي التي تحدد شكل التوصيات بشأن السياسات العامة، وتقررها في الكثير من الأحيان.

تتمفصل مناقشتنا للوثائق المذكورة حول المحاور الرئيسية التالية: (أ) كيفية تذهّن الإطار السياسي والاقتصادي والاجتماعي العام في فلسطين (ب) تشخيص وتحديد القوى الفاعلة في التحوّل الاجتماعي وديناميات هذه العملية (جـ) الإطار التحليلي المعتمد لفهم العلاقات والأدوار والهويات المرتبطة بالنوع (د) المنهجية

المستخدمة، بما في ذلك أنواع المعلومات والمعطيات واستخداماتها المختلفة.

تجدر الإشارة إلى أن الوثائق قيد النقاش لا تتماثل في نواحٍ عدة. فقد تم إعداد ثلاثٍ منها من قبل طواقم المؤسسات الدولية بالتعاون مع مستشارين (وثائق منظمة العمل الدولية، والبنك الدولي، وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي)، بينما صيغت وثيقة وكالة الغوث من قبل عاملين فيها، وهي لا تحوي توصيات بل تقدّم وصفاً للنشاطات الجارية والمستقبلية. أما الوثيقة الخامسة فقد أعدها استشاريون (الجمعية الإيطالية للنساء في التنمية) من خارج الوكالة التي تعاقدت معهم (الاتحاد الأوروبي). وإذا كانت وثيقتان اثنتان تختصان بالمرأة الفلسطينية، فإن الوثائق الأخرى تغطّي مجالاً أوسع وأكثر عمومية.

الإطار الاجتماعي–الاقتصادي

ليس مفاجئاً أن تكون الوثائق «الاقتصادية»، المعدّة من قبل البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية، هي التي تحوي الوصف والتحليل الأكثر تركيزاً للإطار الكلي من بين الوثائق المعروض لها. إن هذه الوثائق، الهادفة إلى تقدير الاحتياجات التنموية للضفة والقطاع وممكنات «التنمية المستدامة» و«بناء القدرات» في فلسطين، تحدد علاقة تبعية المناطق الفلسطينية المحتلة لإسرائيل باعتبارها المعلم الأبرز في الإطار الاقتصادي الاجتماعي. فوثيقة منظمة العمل الدولية تحدد الخصائص البنيوية الرئيسية للاقتصاد الفلسطيني التابع والخاضع للسيطرة الإسرائيلية الكلّية على أنها: قاعدة تصنيعية صغيرة، قطاع زراعي تقليدي يقوم على الوحدات الإنتاجية الصغيرة، و«اقتصاد يوفر احتياطي العمل» (لإسرائيل بالدرجة الأولى ولبلدان الخليج أيضاً)، الاختلالات الكبيرة في الموازين التجارية، الاستثمار الإنتاجي المتدني، وعدم كفاية البنية التحتية (الصفحات ٤–٧). وترى الوثيقة في «الوضع الاجتماعي» انعكاساً للخيارات المحدودة المتاحة للمناطق المحتلة، فهي تحدد «الفقر» كمشكلة بالغة الصعوبة، تنتج بشكلٍ مباشر عن نقص فرص التشغيل، مقدّرةً نسبة الفقراء على أنها ١٧٪ في الضفة الغربية و٣٢٪ في قطاع غزة. وتُعتبر النساء، اللواتي يضطررن في الكثير من الأحيان إلى لعب دور المعيل لعائلاتهن، الفئة الأكثر تضرراً من هذه الناحية (الصفحات i-ii). أما وثيقة البنك الدولي، فتحدد مظاهر الاختلالات البنيوية في الاقتصاد الفلسطيني التابع في الاعتماد الكبير جداً على المصادر الخارجية لتشغيل القوى العاملة، وفي درجة التصنيع المتدنية للغاية، والبنية التجارية التي تهيمن فيها الروابط التجارية مع إسرائيل وتتكشف عن عجزٍ ضخم في الميزان التجاري، وفي النواقص الكبيرة في مدى توافر البنية التحتية والخدمات العامة (صفحة ٥).

وخلافاً للوثيقتين السابقتين، نجد في وثيقتي وكالة الغوث نقصاً غريباً لأية محاولةٍ لرسم الإطار العام في الضفة والقطاع، بل وأنهما تعتبران اللاجئين الفلسطينيين فئةً واحدة (وربما يكمن تفسير ذلك في طبيعة العمل الذي تقوم به الوكالة)، بما ينتج عن ذلك من غيابٍ لأي تناول ذي معنى لخصوصيات البلدان المختلفة التي يقطنها اللاجئون.

ومن منظورٍ سياسي، تجدر الملاحظة أن وكالة الغوث تسير بعكس التيار الدولي السائد عندما تواصل التعامل مع اللاجئين الفلسطينيين كفئةٍ واحدة بصرف النظر عن الأماكن التي يقيمون فيها حالياً. وكذلك فإن الفلسطينيين ما يفتأون يؤكدون على أن اللاجئين يشكلون وحدةً متجانسة، لا بكونهم مقتلعين من أرضهم فقط، بل وبتشاركهم في مطلبهم الواحد أيضاً. وفي هذا الاتجاه، قاوموا المخططات التي استهدفت حل «مشكلة اللاجئين» عن طريق توطين لاجئي الشتات.

فهم العلاقات المرتبطة بالنوع

تخصّص الوثيقتان اللتان تعالجان وضع المرأة الفلسطينية (وثيقتا برنامج الأمم المتحدة الإنمائي وآيدوس) مساحات واسعة لعرض الخصائص الرئيسية للوضع الاقتصادي الاجتماعي العام في فلسطين. ومع ذلك، ونظراً لأن الوثيقتين ليستا عامتين وإنما تركّزان على النساء، نجد أن المعالم المجتمعية التي تُعتبر ذات أهمية في الوثيقتين، والتي يجري إبرازها تالياً، لا تطابق تلك المحددة في وثيقتي البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية. فبينما تقر الوثيقتان المختصتان بالمرأة، بأهمية علاقة التبعية بين المناطق المحتلة واسرائيل في تشخيص الوضع العام، وتأخذان بالإعتبار التشوهات والتفككات الناجمة عن السيطرة العسكرية والاقتصادية الإسرائيلية، فإنهما تعطيان وزناً أكبر لبعض الخصائص والملامح المحددة في التنظيم الاجتماعي وفي الثقافة، التي تعتبرها الوثيقتان ذات أهمية خاصة لفهم وضع النساء في المجتمع.

إن الرأي القائل بوجوب اعتبار هذه الملامح والخصائص ذات أهمية استثنائية عند دراسة وضع المرأة وآفاق تحسينه، هي خاصية تشترك فيها الكثير من الأدبيات الأكاديمية ووثائق السياسات العامة، لا عن فلسطين وحدها، وإنما عن المجتمعات الشرق أوسطية ككل. ويبدو أن الافتراض الكامن خلف هذا الرأي هو أنه لا يمكن السير بشكل صحيح في وصف وتحليل مكانة وأدوار وآفاق النساء دون الرجوع إلى الجوانب الثابتة في المجتمع والثقافة، الضرورية لفهم المرأة. وهذه الجوانب هي: الثقافة الإسلامية والتقاليد المحلية، تنظيم علاقات القرابة، والقيم السائدة.

إن ما ينتج عن هذا التركيز الانتقائي هو إخضاع الكثير من القضايا التي ترتبط

بمكانة وأدوار المرأة في المجتمع -إن لم يكن معظمها- للتحليل المعياري. وبدلاً من البحث في المستوى المادي عن التفسيرات لظواهرٍ مثل تدني مشاركة المرأة في قوة العمل، أو الزواج المبكر، أو محدودية فرص تملّك المرأة، فإن هذه الأعمال تصر على إيجاد التفسيرات في المستوى الثقافي، أي مستوى الخطاب والأيديويوجيات التقليدية والدينية، حتى لو كانت الدلائل على الأرض تشير إلى اتجاهٍ مختلف.

لقد شخّصت عالمة الإنسان التركية دنيز قانديبوتي هذه الظاهرة الأعم على انها مشكلة «الاستثنائية الاستشراقية»(*)، وهي مشكلة قائمة منذ زمن طويل، بما ينتج عنها من «حشر [النساء المسلمات]... في عالمٍ [يتميز] بعدم قابليتة المطلقة للقياس والمقارنة»(٥). إن النظرة التي تقول بأن العلاقات والأدوار والهويات المرتبطة بالنوع تخضع في أوساط «المسلمين والشرق أوسطيين» لمنطق ثقافي لا مثيل له في المجتمعات الأخرى (وبخاصة الغربية منها)، قد حالت دون دراسة العوامل والقوى الملموسة التي تشكل وضع المرأة ودورها، بما في ذلك العوامل المرتبطة بالتقاليد والقيم. وإذا كنا سنتناول هذه النقطة لاحقاً، فإنه من الهام ملاحظة أن التقاليد هي في كل مجتمعٍ نتاجات وبناءات مجتمعية، أي أنها تتشكل، ويعاد تشكيلها، وتُكون موضع صراع، ويعاد بناؤها، على أيدي أفرادٍ ومجموعاتٍ على امتداد الزمن. إن التحليلات التي تُرْجِعُ كل الأمور إلى «تقاليد» ثابتة وأزلية، «تحكم» بطريقة ما العلاقات والسلوكيات الاجتماعية، ينبغي التخلص منها لصالح مقاربةٍ تفحص أيضاً العوامل الفعلية والملموسة التي تفسّر هذه العلاقات والأنماط السلوكية.

الفروقات والتفاوتات الاجتماعية

فيما تأخذ الوثائق قيد المراجعة التفاوتات في الظروف المعيشية بين المجموعات السكانية المختلفة كمعطىً، فإنها ليست سوية في معالجتها لقضايا التراتب الاجتماعي، وللتفاوتات فيما بين المناطق المختلفة وبين المدينة والريف، وبين اللاجئين وغير اللاجئين، في المجتمع الفلسطيني. وفيما يتعلق بالتفاوت الريئسي الأكثر بروزاً من الناحية الجغرافية، أي التفاوت بين الضفة الغربية وقطاع غزة، من اللافت للانتباه أن أياً من الوثائق لا تهتم بدراسة الأسس الاجتماعية للاختلافات من حيث الكثافة السكانية ودرجة الاعتماد على التشغيل في إسرائيل ونسبة اللاجئين بين مجموع السكان. إننا نشير هنا إلى خاصيتين متداخلتين للمجتمع في هاتين المنطقتين، واللتين لهما

(*) «الاستثنائية الاستشراقية»: orientalist exclusivity

(٥) دنيز قانديبوتي، «العلم النسوي المعاصر والدراسات الشرق أوسطية» (بالإنجليزية)، في: **النوع والمجتمع: أوراق عمل**، بيرزيت: برنامج دراسات المرأة، جامعة بيرزيت، ١٩٩٥، صفحة ١١

انعكاسات على السياسات العامة الواجب اتباعها. هاتان الخاصيتان هما: حيازات الأرض (ملكيات صغيرة ومتوسطة الحجم في الضفة الغربية، ومزارع كبيرة ومتوسطة في قطاع غزة)، والتراتب الاجتماعي (التجانس الاجتماعي النسبي في الضفة مقابل التفاوتات الطبقية والاجتماعية الحادة في القطاع).(٦) إن أياً من الوثائق قيد النقاش هنا لا تواجِه موضوعة الدينامية الطبقية ومظاهر اللامساواة في المجتمع الفلسطيني (رغم أن وثيقة واحدة، هي الصادرة عن منظمة العمل الدولية، تستخدم مفاهيم العدالة الاجتماعية والإنصاف(*) كمبادئ موجِّهة للسياسة الاجتماعية)، وبالتالي فهي لا تربط العمل التنموي المباشر بإحداث تحولاتٍ في العلاقات الطبقية.

قوى وديناميات التحول الاجتماعي

المد والجزر في حركة قوة العمل

لا يكمن الاهتمام الأول للوثائق المدروسة في إجراء تحليلاتٍ تاريخية لعملية التحول الاجتماعي في فلسطين. ومع ذلك، تُظْهِرُ المراجعة السريعة أن معظم الوثائق تعتبر (إن كان بجلاء أم بأشكالٍ أخرى) العلاقة الكولونيالية الفريدة بين إسرائيل وبين الجزء المتبقي من فلسطين الذي احتُلَّ عام ١٩٦٧، القوة المحركة الأساس للتحول الاجتماعي، بمعنى أنها أطلقت سلسلة من العمليات والاتجاهات التي لمّا تزل تفعل فعلها في التأثير على المجتمع والعلاقات الاجتماعية. ومن بين هذه العمليات، تحظى حركة قوة العمل إلى إسرائيل وبلدان الخليج باهتمامٍ واسع، سواء كان ذلك في فترة أوج هذه الحركة في السبعينات وبداية سنوات الثمانين، أو في فترة الاتجاه المعاكس بدءاً بأواسط الثمانينات ومروراً بمفصل حرب الخليج. غير أن العواقب الاجتماعية للاتجاهات المختلفة في حركة العمل المأجور الفلسطينية – عدا عن النتائج الاقتصادية بالمعنى الصارم– لا يجري رسمها بشكلٍ كامل في هذه الوثائق. فوثيقة منظمة العمل، وإن كانت ترى بوضوح أهمية العمل المأجور وتصف اقتصاديات المناطق المحتلة بأنها «اقتصاد احتياطي العمل»، فضلاً عن ملاحظتها لكون الأجور تشكل مصدر الدخل الوحيد للكثير من الأسر (صفحة ٢١)، فإنها لا تلتفت إلى آثار العمل المأجور وتحويلات العمال من الخارج على مستوى الوحدة المنزلية: أي تأثيراتها من حيث

(٦) سليم تماري، «تحول المجتمع الفلسطيني: التشرذم والاحتلال»، في كتاب: ماريان هايبيرغ وغاير اوفنسن (محررون) **المجتمع الفلسطيني في غزة والضفة الغربية والقدس العربية: بحث في الأوضاع الحياتية**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٤، الصفحتان ١٩–٢٠.

(*) الإنصاف هي هنا الترجمة العربية لكلمة equity، والتي لا يجب خلطها مع كلمة equality، والتي تعني المساواة.

أنماط الاستهلاك وأنماط توزيع الدخل، وتقسيم العمل، والتحصيل التعليمي، من بين عوامل أخرى.

أما وثيقة وكالة الغوث فتختار أن تسلط الضوء على النتائج أو التعبيرات السلوكية لفقدان الرجال العمل. وتحوي الوثيقة على تأكيد بأن الأثر الإنساني للبطالة الواسعة نتيجة فقدان العمل في إسرائيل والخليج يتجاوز كثيراً المصاعب الاقتصادية الواضحة. ففي ظل وضع تضاف فيه المعيقات الموضوعة على حق أو فرصة العمل، إلى صعوبات إيجاد عمل في ظروف اقتصادية غير واعدة يتحول العمل إلى امتياز وعلامة فارقة. ويمكن للمعيل التقليدي للعائلة (أو المعيل الأنثى في حالات أقل)، إذا ما تَعطَّل عن العمل فترة طويلة، أن يشعر بأن دوره–وهويته تالياً– كربٍّ للأسرة بات يهتز ويتهدد. وفي وقت بدأت تثار فيه أسئلة كثيرة حول أنماط السلطة التقليدية، تسهل ملاحظة أن العجز عن إيجاد عمل، يتسبب في الانكسار المعنوي وفقدان احترام النفس.

إن النظر إلى النتائج النفسية للبطالة هو أمر مهم حقاً، وما من شك في أن التقدير الذاتي للرجل ينخفض فعلاً بسبب فقدانه للعمل. ومع ذلك، فإن هذا التبني غير النقدي لنموذج الرجولة السائد محلياً (أو ما يُفترض أنه كذلك) يتجنب، ويلامس بالكاد، القضايا الأكثر أهمية وارتباطاً بالبطالة وحركة قوة العمل. وبالتخصيص، لا ينظر تقرير وكالة الغوث إلى حركة وبطالة قوة العمل الذكورية وأثرهما على استراتيجيات إدارة الوحدات المنزلية، وعلى تقسيم العمل داخلها، وعلى التحصيل التعليمي، وعلى أدوار النساء داخل الأسرة.

وفيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، فقد توجب على النساء (واللواتي يجري دمجهن عادةً في إطار مقولة «الوحدة المنزلية» ويجري إخفاؤهن تحت هذا العنوان) أن يقمن بابتداع استراتيجيات بقاء لعوائلهن، وخاصة في الحالات التي بدأت فيها الوحدة العائلية البطريركية، القائمة على العائلة الممتدة، بما تملكه من نظامٍ متأصّلٍ للدعم الاجتماعي، تُسْتَبْدَلُ بوحدة العائلة النووية. ففي ظل ظروف الضغط والأزمة، أصبح العمل المأجور متدني الأجر، والنشاطات الاقتصادية المصنفة ضمن القطاع غير الرسمي (البسطات، الإنتاج المنزلي) خياراتٍ للنساء المتزوجات وغير المتزوجات (وللأطفال في الكثير من الأحيان أيضاً). ولكن آثار وانعكاسات هذه التحولات في تقسيم العمل على علاقات النوع وعلاقات السلطة داخل العائلة ليست معروفة سلفاً بالضرورة، مثلما لا يمكن استنباطها مسبقاً.(٧)

(٧) في حقيقة الأمر، تقدم الأبحاث الأخيرة التي أجريت في الضفة والقطاع حول مشاركة النساء في النشاطات الاقتصادية غير الرسمية (بما في ذلك بائعات البسطات، الإنتاج الغذائي وإنتاج الملبوسات) =

الوثيقة الأخرى التي تنظر إلى أثر حركة قوة العمل المأجورة الذكورية على وضع النساء، هي الوثيقة الصادرة عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (تحديات وخيارات). بيد أن النقاش الوارد فيها بهذا الخصوص لا يتسم بالانسجام، مثلما أنه يركز بصورةٍ مبالغ فيها على نواحٍ لا يمكن اعتبارها ذات ارتباط حقيقي بالموضوع في إطار دراسةٍ جدية. فيما يخص الانسجام، تورد الوثيقة في الجزء المعنون «النساء في المجتمع الفلسطيني»، أن هجرة الرجال عززت أدوار صنع القرار لدى النساء (كشريكات للرجل) بتحويلهن، فعلياً، إلى ربات الوحدات المنزلية (صفحة ١١، صفحة ٣٤ في الترجمة العربية). وفي جزء آخر (صفحة ٨٧، صفحة ١٠١ في الترجمة العربية)، تذهب الوثيقة إلى القول بأن «هجرة العمال وما تبع ذلك من انخفاض عدد الرجال العاملين في الزراعة، فرض على النساء أن يحللن مكانهم، على شكل قوة عمل رخيصة في الكثير من الأحيان، وفي معظم الحالات كعمل غير مدفوع الأجر داخل المشروع العائلي، وبخاصة في الزراعة والخدمات»، ويستتبع هذا زيادة أعباء المرأة من العمل وزيادة استغلالها. ورغم أن الوثيقة تقر بأننا لا نعرف ما فيه الكفاية عن أثر هجرة وحركة قوة العمل المأجورة على العلاقات المرتبطة بالنوع في فلسطين، وتوصي في ضوء ذلك بإخضاعها للمزيد من الدراسة، فإنه لا يبدو أنها قد استفادت من الأدبيات المتوافرة عن مجتمعات أخرى في العالم الثالث (بما فيها فلسطين) حول ذات الموضوع. فالوثيقة لا تنظر مثلاً إلى كيفية تأثّر العبء الكلي لمسؤوليات المرأة داخل الوحدة المنزلية من جراء استبدال الرجال بالنساء في مهام زراعية محددة. وهي لا تعالج كذلك نتيجةً أخرى لهجرة قوة العمل الذكورية وأثرها على المرأة، ونقصد توقف النساء عن العمل في الزراعة نتيجةً لارتفاع دخل العائلة المتأتي من العمل المأجور. فقد أدى هذا في حالاتٍ معينة إلى تعميق تبعية النساء للرجال داخل الأسرة حيثما أصبح الدخل الوارد من العمل المأجور المصدر الأساسي لثروة العائلة.

لقد أظهرت دراسات اناليس مورس حول النساء الريفيات في فلسطين أن أثر

= دلائل معاكسة لصورة الذكر الذي يشكل المعيل الوحيد للوحدة المنزلية في أوساط الشرائح الاكثر فقراً. انظر:

١. مركز شؤون المراة (نابلس) وآخرون، **Self-Employed Women in the Informal Economy of the Occupied Palestinian Territories** (دون ناشر، ١٩٩٤)

٢. اريكا لانج واعتماد مهنا، **دراسة عن المراة والعمل في مخيم الشاطئ للاجئين في قطاع غزة** (القدس: الملتقى الفكري العربي، ١٩٩٢)

٣. سهى هندية وآخرون، **بائعات الأرصفة: ظاهرة البسطات في الاقتصاد الفلسطيني غير الرسمي** ابحاث متفرقة، رقم ٥، في سلسلة آفاق فلسطينية، بيرزيت: جامعة بيرزيت، ١٩٩١.

٤. أعداد مختارة من مجلة **شؤون المراة** التي يصدرها مركز شؤون المراة – نابلس.

هجرة قوة العمل المأجور على عمل النساء في الزراعة ليس واحداً في كل الحالات، وأنه يختلف تبعاً للموقع الاجتماعي للوحدة المنزلية، وأكثر من ذلك، تبعاً لأماكن عمل الذكور. ففي الوحدات المنزلية لقوة العمل المأجور المهاجرة إلى بلدان الخليج (ومداخيل هؤلاء أعلى من مداخيل العاملين في إسرائيل)، يكون عمل المرأة في الزراعة محدوداً، نظراً لأن المغتربين يستطيعون تأجير الأرض التي يملكونها، مثلما يملكون المقدرة على استخدام التكنولوجيا الحديثة وعلى توظيف عمل ذكوري مأجور.[٨]

أما بالنسبة لوثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، فإن الأثر الوحيد للعمل المأجور في إسرائيل على العائلة والعلاقات العائلية يُنْظر إليه من الزاوية الأخلاقية- النفسية. «فالعمل في إسرائيل أوجد احتكاكاً بين العمال المأجورين وبين ثقافة ومجتمع غريبين. ووفر لهم أيضاً فرصة التواجد خارج النطاق المباشر لنظام الضبط الاجتماعي الذي يخضعون له. ويُرى في الحرية الاجتماعية التي تتوفر بفعل ذلك لإقامة علاقات جنسية خارج إطار الزواج، وللحصول على المشروبات الكحولية، تهديد لوحدة العائلة». (تحديات وخيارات، صفحة ١٢، صفحة ٣٤ في الترجمة العربية).

الاحتلال الإسرائيلي

يمثل الاحتكاك بالإسرائيليين بصفته أحد المصادر الرئيسية للتغير السلوكي لدى الفلسطينيين، موضوعاً يتكرر في عددٍ من الدراسات عن المجتمع الفلسطيني. فوثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي تعزو الكثير من عمليات التغيير، وبخاصةً على المستوى السلوكي، إلى شكلٍ أو آخر من الاحتكاك بالإسرائيليين أو بالوجود العسكري الإسرائيلي. فعلى سبيل المثال، تسجل الوثيقة ملاحظةً مفادها أن انتشار العنف قد أصبح ظاهرةً عالمية، وتذهب إلى القول بأن العنف الذي يمارسه الجنود الإسرائيليون بحق الرجال الفلسطينيين قد أدى إلى إضعاف مكانة السلطة الذكورية داخل العائلة (وهي السلطة التي يجري تربية الأطفال على احترامها)، مما خلق أجواءً تشجع التمرد لدى الأطفال. وبالإضافة إلى ما سبق، تؤكد الوثيقة أن تضعضع السلطة الذكورية قد نتج عنه ارتفاعٌ في العنف الممارس داخل الأسرة (صفحة ١٥، الصفحتان ٣٧-٣٨ في الترجمة العربية). إن هذا التحليل هو مثالٌ واحدٌ على الادّعاءات غير المدعمة بشأن

---

(٨) اناليس مورس، «المرأة الريفية في الضفة الغربية: دراسة في تقسيم العمل الجنسي والاقتصاد، والقرابة»، آفاق فلسطينية (العدد الخامس، صيف ١٩٩٠) الصفحات ١٢٧-١٢٨. يمكن العثور على نقاش أكثر تفصيلاً للمسألة نفسها في أطروحة الدكتوراة التي أعدتها اناليس مورس:
"Women and Property: A Historical-Anthropological Study of Women's Access to Property Through Inheritance, the Dower and Labor in Jabal Nablus, Palestine"
أطروحة دكتوراة، جامعة امستردام، ١٩٩٢. انظر بخاصةً الصفحات ٢٤-٢٨.

الأنماط السلوكية، وهي تمرد الأطفال والارتفاع في منسوب العنف الأسري في المثال المذكور (الادّعاء الذي يتكرر في وثيقة AIDoS). وهو مثالٌ أيضاً على الافتراض الكامن والضمني بأن المجتمع الفلسطيني لا يخضع، بحكم الاحتلال، لعمليات التغيّر الاجتماعي «الطبيعية».

وبهذا الصدد يمكن تحديد مشكلتين: الأولى هي أن مثل هذه التحليلات تشكل من الناحية الفعلية إعادة إنتاجٍ غير نقدي للانطباعات التي تحملها المصادر الفلسطينية، المعتمدة من جانب معدّي الوثائق، عن الآثار الاجتماعية للانتفاضة، علماً بأن الدلائل الحسية التي يمكن الاستناد إليها لدعم الإحساس السائد لدى التربويين الفلسطينيين (في الفترة التي حضر خلالها فريق البحث إلى فلسطين) عن السلوك غير المنضبط للأطفال، سيان في البيت أو المدرسة، هي شحيحة. وبالمثل، لا توجد مادة بحثية تدعم الادعاء بأن ارتفاعاً قد طرأ في منسوب العنف الأسري، خاصة وأن هذا الموضوع لم يحْظَ باهتمام من جانب الحركة النسوية والباحثين خلال العقود الماضية، [مما يعني أن قاعدة المقارنة التي تسمح باستنتاج حدوث الارتفاع غائبة]. إن ما هو قائم فعلياً هو الوعي المتزايد من قبل النسويات الفلسطينيات، المتأثرات بالخطابات النسوية العالمية، لوجود ظاهرة العنف الأسري، أو لانتشاره الطاغي كما يزعم البعض.

المشكلة الثانية هي: فيما أننا لا نحاجج ضد اعتبار الوضع الكولونيالي للمجتمع الفلسطيني ذا ارتباطٍ وثيق بفهم التغيرات السلوكية الناشئة فيه، فإننا ندعو إلى وجوب إيراد جملة من العوامل المحورية، بما فيها تلك النابعة من أو الناشئة عن ظروف السيطرة العسكرية والاقتصادية الإسرائيلية، لتفسير التغيرات في السلوكيات والممارسة عندما تطرأ. وإذا ما أخذنا قضية السلطة الأبوية وتضعضعها على سبيل المثال، فإن الذي يجب بحثه هو -برأينا- التداخل والعلاقات المتبادلة فيما بين مجموعة من العوامل. هذه العوامل هي هجرة الذكور وغيابهم عن بيوتهم، تهميش الزراعة وسيطرة العمل المأجور، ازدياد فرص الاستقلالية الاقتصادية للأبناء عن عائلاتهم (وللبنات بدرجةٍ أقل)، التحلل التدريجي للوحدة المنزلية القائمة على العائلة الممتدة ونشوء وحدة العائلة النووية، نشوء الولاءات والنشاطات السياسية الخارجة عن إطار العائلة في أوساط الشباب، اعتقال أعداد كبيرة من الشبان ولفترات طويلة في الكثير من الأحيان، إضافة إلى عوامل عديدةٍ أخرى. أما دور الاحتلال الإسرائيلي في تسريع أو تشكيل هذه الاتجاهات وإيجاده للإطار العام المحيط بها، فمن الواجب دراسته وبحثه. ليس معقولاً إذن أن يجري التركيز على عاملٍ واحدٍ فقط وحصر الاهتمام به، هو العنف الذي يمارسه الجنود الإسرائيليين تجاه الرجال الفلسطينيين، لتفسير ما يُرى من تفتتٍ للسلطة البطريركية داخل العائلة.

وعلى المستوى البنيوي، فإن معظم الوثائق تعزو -كما أشرنا سابقاً- التغيرات الجذرية في قوة العمل الفلسطينية، والقطاعات الاقتصادية الرئيسية والبنية التحتية، إلى الاحتلال الإسرائيلي. غير أن هذه الوثائق لا تشير جميعها بوضوحٍ كافٍ إلى نظام السيطرة والهيمنة الذي فرضته إسرائيل على الفلسطينيين، والآثار والنتائج بعيدة المدى لذلك على الشعب الفلسطيني. يتوفر مثل هذا الوضوح أكثر ما يتوفر في وثيقتي البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية، فيما وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي تتميز بتفاديها لموضوع يمكن الافتراض أنه بالغ الحساسية أو غير منسجمٍ مع سياسات البرنامج.

إن ديناميةً أخرى للمجتمع الفلسطيني لا تبرزها الوثائق هي الاستراتيجيات الفلسطينية في مقاومة نظام السيطرة والهيمنة المفروض إسرائيلياً والتكيف معه في آن. إذ لا تحتوي الوثائق على إقرارٍ بالدور النشط الذي لعبته الحركة الوطنية الفلسطينية منذ أواسط السبعينات في خلق بنيةٍ تحتية من المؤسسات والأطر الجماهيرية التي توفر خدمات في حقول التعليم والرعاية الصحية وفي مجالات أساسية أخرى. ورغم أن هذه الوثائق تشير إلى أن المنظمات غير الحكومية الفلسطينية (وهو التعبير الدارج حالياً) قامت بتقديم خدمات بالغة القيمة خلال العقود الماضية في ظل غياب سلطة الدولة، وإلى أنها ستواصل تقديم هذه الخدمات في المستقبل أيضاً نظراً للقيود المالية التي تواجهها السلطة الفلسطينية، فإنها (أي الوثائق) تفشل في التحديد التاريخي لموقع «حركة المنظمات غير الحكومية»، أي أنها لا ترى أنها جاءت تعبيراً عن الاستراتيجيات التي اعتمدتها الحركة الوطنية الفلسطينية بغية مقاومة الاحتلال وإيجاد الأشكال الملائمة للتعامل مع وضع غياب الدولة.

عهد جديد؟

وأخيراً، فإن الوثائق المدروسة تشترك جميعها في اتخاذها نظرة متفائلة إزاء التغيرات الكبيرة التي سيجلبها الاتفاق بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل والمفاوضات الجارية. البعض من الوثائق، كما هو حال وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، مغتبطٌ بلا تحفظ، دون اعتبارٍ للنتائج الحقيقية التي قد تتمخض عنها الاتفاقات بالنسبة لحياة الفلسطينيين.

تركّز وثيقتا البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية على آفاق التنمية في الفترة التالية لتوقيع الاتفاقات. ورغم أن بعض الوثائق (وبالأخص الوثيقة الصادرة عن منظمة العمل الدولية) تعنى بالتنبيه إلى المشكلات المتوقع بروزها وإلى تحديد العقبات التي ستواجهها السلطة الفلسطينية في تنفيذها لبرنامجها التنموي (أو ما تسميه وثيقة منظمة العمل بـ«الانتقال من التبعية إلى التنمية المستدامة»)، فإنه لا توجد وثيقة واحدة

تبحث أو تحاول استكشاف العواقب والنتائج الاجتماعية للعمليات والاتجاهات الاقتصادية، سواء كانت الجارية أو التي يتوقع أن تطرأ. إذ لا يجري، على سبيل المثال، فحص الثمن الاجتماعي للاعتماد على القطاع الخاص كمحفز أساسي للنمو الاقتصادي. تعالج وثيقتا البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية هذا الموضوع مداورةً، أي بصورةٍ غير مباشرة، وذلك عندما تشيران إلى وجوب تحقيق التوازن بين أدوار القطاعين الخاص والعام (قطاع الدولة).

إشكالية العلاقات المرتبطة بالنوع

قد يكون من الأفضل البدء بالجهة التي لا تنظر وثائقها إلى النوع بشكل يستحق الذكر، سواء كان ذلك في تحليلاتها أو فيما تتوصل إليه من توصيات حول السياسات العامة، ونقصد البنك الدولي. يغيب عن الجزئين الخاضعين للمراجعة من وثيقة البنك الاهتمام ببعد النوع. وهذا مفاجئٌ أخذاً بالاعتبار ما شهده العقد الماضي من إثارة الوعي بقضية النوع والحساسية الإيجابية تجاهها في مختلف الوكالات الدولية الكبيرة. فالجزء الأول من سلسلة البنك الدولي، والذي يحوي نظرة ملخّصة للاستنتاجات والتوصيات الرئيسية التي توصلت اليها الدراسة، لا ذكر فيه إطلاقاً لـ «النوع»، ولا حتى لما يعتبر تصنيفاً إلزامياً الآن عند الحديث عن المجموعات الاجتماعية الأكثر حاجة للحماية، أي الوحدات المنزلية التي تترأسها وتديرها نساء، ذلك أن وثيقة البنك الدولي لا تعدد تحت هذا العنوان سوى المجموعات التالية: المعاقين/ات، المسنين/ات، والأيتام والأرامل (المجلد الأول، صفحة ٢٠). وهذا هو حال المجلد السادس (المعنون: الموارد البشرية والسياسة الاجتماعية)، حيث يتميز هو الآخر بـ «العمى» فيما يخص النوع، فلا يتضمن الملخص الوارد في مقدمة هذا الجزء أي نقاشٍ لمشكلاتٍ أو توصياتٍ خاصة بالنوع. وحتى النقاشات الموجودة في متن التقرير لقضايا السكان، والصحة، والتعليم، والتدريب المهني، لا تتطرق بأي شكلٍ من الأشكال لمشكلات النوع، بل ولا يجري تفصيل المعطيات والإحصاءات حول هذه العناوين حسب الجنس. وإذ يلاحظ التقرير عند مناقشته لموضوع قوة العمل، تدني مشاركة النساء في قوة العمل (صفحة ١٢)، فإنه يصمت عن أسباب هذا التدني، ولا يجهد نفسه عناء معالجة المشكلة التي باتت تحظى بمعرفة واسعة، أي مشكلة قياس مساهمة المرأة في العملية الإنتاجية، وبخاصة عملها الزراعي. إن الذكر الوحيد للمشكلات الخاصة بالنوع هي ملاحظة عابرة يسجلها التقرير حول الأمية في أوساط النساء (صفحة ٣٦)، وأخرى حول الأُسَر التي تديرها نساء. وبنظر الوثيقة فإن قضية الأسر التي تديرها النساء، تعالجها وكالة الغوث عبر برنامجيها في الإغاثة والخدمة الاجتماعية (صفحة ٤٧). ويوصي التقرير بأن يجري

توجيه العوائد المتأتية عن نظام موحد وأكثر مساواة للحماية نحو الفئات الأكثر هشاشة وضعفاً في المجتمع، أي المسنين الذين لا عائلات لهم، والوحدات المنزلية التي تديرها النساء، وبخاصة تلك التي لا تملك موارد ذات قيمة تذكر (صفحة ٤٩).

أما وثيقتا وكالة الغوث الدولية، فتتضمنان معالجات واضحة للقضايا والمشكلات الخاصة بالنوع، وتخصصان مساحة لمناقشة الإجراءات اللازمة لمواجهة التمييز السلبي الذي تتعرض له المرأة. وأكثر من ذلك، فإن استراتيجية الوكالة تأتي في إطار تقليد التخطيط المتصل بالنوع، وذلك من خلال تبنيها لهدفٍ ثلاثيٍ في عملها مع النساء: تمكينهن من اكتساب المهارات والفرص اللازمة للاعتياش، مساعدتهن في التعامل بشكلٍ أفضل مع ما يواجهن من مشكلات اجتماعية ومشكلات داخل الأسرة، وتسهيل عملية تطوير أدوارهن في المجتمعات المحلية التي يعشن فيها (تنمية الموارد البشرية، صفحة ٨؛ وأيضاً: البنية التحتية الاجتماعية والاقتصادية، صفحة ٢٠). تستند هذه المقاربة التي تعتمدها وكالة الغوث إلى أعمال كارولاين موزر وكارين ليفي، اللتين حددتا موازنة الأدوار المشتقة من الأدوار المرتبطة بالنوع كمبدأ من مبادئ التخطيط المتصل بالنوع. وينطوي هذا المبدأ بالنسبة للنساء على تنسيق دورهن الثلاثي، حيث يتعرضن للمتطلبات والاستحقاقات المتنافسة لمسؤولياتهن في مجالات الإنجاب، الإنتاج، والعائلة والمجتمع.[٩] ووفقاً للوثيقتين، فإن هذا المنظور يأتي في الوقت الذي قامت فيه الوكالة بـ«إعادة تحديد أغراض خدماتها الإغاثية عموماً، بحيث أصبح التركيز منصباً على الرفاهية الاجتماعية التنموية بدلاً من الإغاثة المباشرة. وقد جرى استهداف النساء بشكلٍ خاص، إقراراً بأنهن يشكلن النسبة الأعلى من بين فئات اللاجئين الأكثر حرماناً» (صفحة ٨).

وتستطرد وثيقة الوكالة، فتورد نتائج وآثار مراكز التدريب النسائية «الجديدة» التي أقامتها في مختلف مناطق عملها عام ١٩٩٠ على المهارات النسوية، حيث تشير الوثيقة إلى عدم جواز تقييم وتقدير آثار البرنامج من زاوية واحدة هي المهارات المحددة المكتسبة من جانب المشاركات في التدريب، وتؤكد على أن «القيمة التربوية لنشاطات مراكز برامج المرأة تؤدي إلى تدعيم دور المرأة داخل البيت. ويمكن أن نلمس تأثير البرامج، في الحجم الأكبر والإنفاق الأعلى لدخل الوحدة المنزلية، وفي درجة الالتزام الأعلى تجاه تعليم الأطفال، وفي تحسّن الوضع الصحي للعائلة ككل. وعلى نطاق أوسع، فإن النساء المشاركات في البرنامج، ويبلغ عددهن ٩١ ألفاً، أثبتن تأثيرهن

(٩) كارولاين او. موزر، Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training (تخطيط النوع والتنمية: النظرية، الممارسة والتدريب)، (منشورات روتلِج، ١٩٩٣)، صفحة ٩٥.

في نشر وإشاعة مواقف ومكتسبات شبيهة [للتي اكتسبنها عبر البرنامج] على العائلات الأخرى كلٌ في محيطها» (صفحة ٩). ورغم عدم الإنصاف الذي قد يترتب على محاكمة هذه الوثيقة «الدعائية» بالمعايير الأكاديمية وبمقاييس السياسات العامة، فإنه من المناسب تماماً الإشارة إلى أنها تبدو غير واعية بالجدل الدائر في الأدب المتعلق بالنوع والتنمية، بما في ذلك تقليد التخطيط المتصل بالنوع الذي تستوحيه الوثيقة نفسها في رسم الاستراتيجية الجديدة لوكالة الغوث. فالادعاءات التي تسوقها الوثيقة أعلاه تتجاهل على سبيل المثال، معالجة مسألة ما إذا كانت النساء المتزوجات قادرات على الانتفاع من البرنامج في ضوء ما يتحملنه من عبء المسؤوليات الإنجابية والمنزلية. ويعوز الوضوح أيضاً كيفية توزع الدخل الذي تحصله النساء عبر المراكز، فيما بين الإنفاق على الوحدة المنزلية وعلى تعليم الأطفال، وبين ضمان وتعزيز وضع النساء أنفسهن، سواء كن متزوجات أو لا. ويلف الغموض أيضاً مسألة ما إذا كانت هناك متنفسات وفرصٌ خارج مراكز وكالة الغوث، تستطيع النساء توظيف مهاراتهن المكتسبة حديثاً فيها، وقد تشمل هذه الفرص مشروعات مدرّة للدخل، تعاونيةً كانت أم فردية، فضلاً عن العمل في قطاع الأعمال المحلي أو في المؤسسات. وهو ما ينقلنا إلى المشكلات الدائمة التي تواجه المشروعات المدرّة للدخل التي تقيمها النساء الفقيرات ومتدنيات التحصيل التعليمي، أو التي تقام لصالحهن. وتطال هذه المشكلات الجوانب المتعلقة بالقروض والتمويل وبالخبرة التسويقية. إجمالاً، يتبين أن العوائد الملموسة لتدريب النساء الفقيرات وغير المتعلمات على مهارات محددة، ليست بالوضوح القاطع الذي تدّعيه الوكالة، هذا إذا ما تعدّينا قيمته التربوية المزعومة.

تقف وثيقة منظمة العمل الدولية، **بناء القدرات للتنمية الاجتماعية**، في تغاير صارخ لوثائق البنك الدولي، خاصة وأنها تنتمي إلى نفس النوع من الأدب. في مناقشتها للعقبات التي تقف في وجه التنمية البشرية والاجتماعية، تشخّص وثيقة منظمة العمل الفقر كإحدى المشكلات الأكثر صعوبة، مضيفةً أن النساء يتحملن أزر هذا الوضع، بما أنهن يضطررن في الكثير من الحالات إلى كسب قوت الوحدة المنزلية من خلال التعاقدات الفرعية ذات الشروط القاسية أو من خلال العمل الذي يكون البيت قاعدته (صفحة ٨). يتميز وضع النساء عموماً بالمشاركة المتدنية في قوة العمل، وبإمكان الوصول إلى مجموعة محدودة جداً من المهن ما يميزها هو تدني الإنتاجية وانخفاض عوائد العمل فيها، وبالتمييز الكبير في الأجور وظروف العمل، وفي نسب الخصوبة العالية (الصفحات ٨ – ١٠). تجدر الملاحظة أن وثيقة منظمة العمل تتعامل بنقدية مع المعطيات عن مشاركة المرأة في قوة العمل، حيث تشير إلى أن المعطيات المتوافرة لا تأخذ بالحسبان مدى مشاركة المرأة في النشاطات الزراعية وفي القطاع

غير الرسمي، وأنها تعكس الفرص المحدودة والشروط اللامتكافئة لمشاركة النساء في سوق العمل المحلي (صفحة ١٠). وتلاحظ الوثيقة أيضاً أن النساء هن اللواتي يجب أن يكن مقصودات عند الحديث عن الحماية الاجتماعية، وذلك نظراً لمكانتهن [المتدنية والمقهورة] اجتماعياً، وعدم امتلاكهن لقوة التفاوض التي تمكنهن من تحسين شروطهن (صفحة ١٠).

من المناسب تسجيل ملاحظتين هنا. أولاً، فيما يتعلّق بالعقبات أمام التنمية البشرية والاجتماعية، وبخاصة ما يتصل بتحسين ظروف النساء، فإنه من المشجع والمنعش رؤية أن وثيقة منظمة العمل الدولية تبتعد عن الأطر التحليلية المعيارية عند النظر إلى هذه العقبات والمعيقات. وسوف نبين أن الكثير من الأعمال الأكاديمية والخاصة بالسياسات العامة عن المرأة، تفعل عكس هذا، وذلك عندما نتناول وثيقتي برنامج الأمم المتحدة الإنمائي وAIDoS.

ثانياً، إذا كان متوقعاً أن يكون تركيز وثيقة من هذا النوع منصبّاً على العمالة وفرص العمل، فإنه مهم مع ذلك رؤية قضية العمالة في الإطار الاجتماعي-الاقتصادي الأوسع، حيث لا تشكل التفاوتات الطبقية والتعليمية والمناطقية أنماط عمالة المرأة وحسب، بل وتحدد إلى أي مدى يكون عمل المرأة مصدراً لـ «تمكينها»[١٠] داخل العائلة والمجتمع ككل. فالإقرار بأن النساء لا يشكلن مجموعةً متجانسة، وبأن نتائج عملهن المأجور خارج البيت متباينة، قد حثَّ على إجراء عددٍ من الدراسات خلال السنوات الماضية. ورغم تناقض التحليلات والاستنتاجات الواردة في هذه الدراسات، فإن من شأنها أن تغني فهمنا لمردود ولأعباء العمل المأجور بالنسبة للمرأة.[١١]

وبالنسبة للإطار العام الذي تقترحه وثيقة منظمة العمل للسياسة العامة، فإنها تحدد ثلاث مجموعات كأهدافٍ لها الأولوية في التوظيف الحكومي والبرامج الاجتماعية. وهذه المجموعات هي الشباب، والنساء، والمعتقلين المحررين حديثاً. ويعلل التقرير

(١٠) «التمكين» هنا هو بمعنى Empowerment

(١١) من المناسب إيراد ملاحظة هنا حول المطلب العام بفتح فرص العمل أمام النساء، وهو مطلب تتقدم به عادة المتعلمات والعاملات من النساء. فقد وجدت اناليس مورس في بحثها الذي أجرته في فلسطين أن «التغاير واضحٌ فيما بين آراء النساء الناشطات لصالح المرأة من جهة، وهن متعلمات ويعملن في وظائف تحظى بالاحترام، وبين النساء الأكثر فقراً والعاطلات عن العمل من جهة أخرى. فالناشطات يملن إلى تأييد مطالبة المرأة بحقها من الإرث، وينتقدن مبدأ «المهر»، ويؤيدن بقوة دخول المرأة حقل العمل مقابل أجر. إن هذه الآراء لا تتناسب والتجارب [الحياتية] الملموسة للنساء الفقيرات والريفيات، والذي يعني العمل بأجر بالنسبة لهن عبء عمل ثقيل جداً، واللواتي لا يستطعن الاستغناء عن الدعم العائلي والحمائلي لصالح المطالبة بحصتهن من الإرث، واللواتي يرين المهر كمصدر هام للملكية....» (النساء والملكية، مصدر سبق ذكره، صفحة ٢٧٢).

شمل النساء كمجموعة لها الأولوية بالإشارة إلى نصيبهن العالي من أعباء الاحتلال والانتفاضة (الصفحات ٢٣ - ٢٤).

كما أن الجزء الثاني من الوثيقة، والذي يعرض لبرنامج عمل مفصّل، يخصص فصلاً لـ «العمالة والإنصاف للمرأة»[١٢]، حيث يرد أن:

التحدي الرئيس في المستقبل هو ضمان أن يُرى إلى قضية مساواة المرأة وتوفير الفرص لها كعنصر جوهري في عملية التنمية أثناء الانتقال إلى الحكم الذاتي، وألاّ يجري التعامل مع هذه القضية وكأنها في مقام الأولويات الثانوية. إن الضغط الاجتماعي المتزايد لقصر دور المرأة على الحيز الخاص سوف يشكل تراجعاً جدياً في النضال الطويل والمشاركة النشطة للنساء الفلسطينيات، وسوف يعيق الاستغلال الكامل والناجع للموارد البشرية في المجتمع الفلسطيني الجديد (صفحة ١٠٠).

وإذا ما نحّينا جانباً القبول غير النقدي للإحساس السائد راهناً لدى بعض الأوساط في فلسطين بأن ردة ذكورية قد ابتدأت في المجتمع الفلسطيني، وكذلك القبول غير النقدي للتوكيد (الذي يتكرر في الكثير من الكتابات عن فلسطين) بأننا على أعتاب ميلاد مجتمعٍ جديد (ربما بدلاً من القول بولادة نظام سياسي واقتصادي جديد)، فإنه من المهم ملاحظة أن وثيقةً كوثيقة منظمة العمل الدولية، تعرض للسياسة العامة، قد دمجت مقولة النوع في تحليلها وفي توصياتها بشأن السياسة العامة. ويبدو أن الوثيقة جادة وأنها لا تقوم بمجرد التأكيد اللفظي على فكرة توفير الفرص الأفضل للنساء.

النساء المسلمات في الشرق الأوسط

ننتقل الآن إلى الوثيقتين اللتين تعالجان موضوع النساء تحديداً: تحديات وخيارات المرأة الفلسطينية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ووثيقة آيدوس المعنونة ورقة استراتيجية النوع. إن المتوقّع في مثل هذه الوثائق هو أن توظّف الأطر التحليلية التي تم تطويرها خلال العقود الماضية من قبل المتخصصات النسويات والعاملات في حقل «النساء في التنمية» و«الجندر والتنمية» (WID / GAD)، وذلك عند وصف وتحليل وضع ومكانة المرأة في المجتمع واقتراح الاستراتيجيات الملائمة لتقديم هذا الوضع وللرفع من مكانة المرأة. إن الأمر المذهل في هاتين الوثيقتين هو انعدام أي إطار تحليلي من النوع المذكور أعلاه في وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، فيما

(١٢) "Employment and Equity for Women"

يتعايش في وثيقة آيدوس إطارٌ كهذا (بصورة غير مريحة) مع إطار آخر يتسم بالتقليدية.

نبدأ بوثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، حيث يرزح وصف وتحليل العلاقات والتراتب المرتبطين بالنوع، تحت ثقل مقاربةٍ معيارية، تحجب في مواقعِ عدّة الديناميات الفعلية والقوى الاجتماعية العاملة في المجتمع الفلسطيني. فعلى سبيل المثال، يشخص الجزء الحامل لعنوان «النساء في المجتمع الفلسطيني» المشكلات التنموية الأكثر أهمية بالنسبة للنساء على النحو التالي: الحقوق القانونية المحدودة في ظل الشريعة الإسلامية، الإمكانات المقيدة للحصول على المشورة القانونية وعلى القروض أو التمويل، الارتفاع النسبي لمعدلات التسرب من المدارس، الزواج المبكر، الإمكانات المحدودة للوصول إلى المصادر الاقتصادية، القيود المفروضة على حركة النساء، العبء الثقيل للأعمال المنزلية، تفضيل المواليد الذكور على الإناث، وأخيراً العنف الأسري. ولدى تفحص كيفية معالجة هذه العناوين، نجد أن غالبيتها العظمى تخضع للتحليل المعياري في وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. ونقصد بذلك أن التفسير يتم عبر الرجوع إلى العادات والتقاليد والمواقف السائدة، فيما يُهْمَلُ النظر إلى العوامل المادية الأخرى، والتي تقدم -عندما تُؤخَذُ في مجموعها- تفسيراً أقرب إلى الصحة للممارسات والظواهر التي تعددها الوثيقة.

ولغرض التوضيح، نورد مثالين فقط: تسوق الوثيقة قواعد الحياء والحشمة الأخلاقية لتفسير ظواهر تسرب الفتيات من الدراسة، والصعوبة التي تواجهها النساء إن لم يرافقهن أحد أقربائهن الذكور في الالتقاء بالمحامين لشرح مطالبهن واحتياجاتهن إليهم، أو للتوجه إلى المحكمة سعياً للحصول على قروض، وأخيراً لتفسير الحركة المقيّدة للنساء. أما تفضيل الأطفال الذكور، فتفسره الوثيقة من خلال الرجوع إلى القيمة العالية التي يعطيها الفلسطينيون للمحافظة على اسم العائلة: «ينتقل اسم العائلة من خلال الذكور، ولهذا السبب يجري تفضيلهم على الإناث. وفي هذا السياق، فإن المحافظة على استمرارية خط النسب عبر إنجاب الأطفال الذكور هو الطموح الأعلى للرجال والنساء على حدٍّ سواء» (صفحة ٩، صفحة ٣٢ في الترجمة العربية). ليس القصد من جانبنا هو إنكار أهمية المواقف والعادات التقليدية، وإنما التشديد على وجوب وضعها في الإطار الكلي للظروف المادية والعلاقات الاجتماعية التي يعيشها الرجال والنساء.[١٣]

(١٣) تثير عالمة الإنسان الأردنية ستناي شامي نقطةً مشابهة تستحق التوقف أمامها: «إن القيم المجتمعية وايديولوجيات النوع... تلعب دوراً هاماً لا يجوز التقليل من شانه، غير أنها تعبر عن نفسها بأشكالٍ =

وإذا ما أخذنا مثال تفضيل الأطفال الذكور، فإنه ليس من الصعب رؤية السبب الذي يجعل مجتمعاً فقيراً، لا وجود فيه لنظام حماية اجتماعية مؤسس ورسمي (نظام من صنع الدولة)، يعتمد على الأبناء فيعطيهم هذه الأهمية العالية. لا يكمن الأمر إذن في الهوس الغريزي بالمحافظة على اسم العائلة، بل في الضرورة النابعة من الظروف المادية ومن وقائع التنظيم الاجتماعي. فالأبناء مهمّون بالنسبة للرجال والنساء بقدر ما يشكل هؤلاء مصدراً للدعم المالي وللرعاية في الكبر، وعليه يكون ضمان إنجاب عدد كاف من الأبناء القادرين على توفير متطلبات الأبوين في سن الشيخوخة، أمراً رئيسياً بالنسبة للرجال والنساء. إن هذا النمط من تفضيل الذكور يوجد في مجتمعات فلاحية أخرى في العالم الثالث، وخاصة في الهند والصين غير المسلمتين.

تبرز هنا مسألة تتعلق بالتوتر والنزاع القائمين بين الإطار المعياري الموظف لوصف وفهم البنية والعلاقات الاجتماعية في فلسطين، وبين التغيرات الفعلية التي نراها في المجتمع نفسه. إذ إن وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي تعرض الممارسات الاجتماعية في المجتمع الفلسطيني، شأنها في ذلك شأن أي مجتمع عربي آخر، على أنها نتاجٌ لـ «التقاليد الاجتماعية»: فـ«السلوك الاجتماعي التقليدي» يساعد في تحديد دور المرأة في المجتمع (صفحة ٩، صفحة ٣٢ في الترجمة العربية)، كما أن «التقاليد الاجتماعية لها أهميتها الخاصة في المجتمع العربي نظراً لكونها وريثة التراث الذي يفصل بين عالمي المرأة والرجل، بما يترتب على ذلك من تقسيم واضح للعمل وللمسؤوليات» (صفحة xiii، صفحة ١٦ في الترجمة العربية). كيف يمكن للوثيقة بعد هذا المصالحة والتوفيق بين التغيرات الفعلية والمرئية، وبين التقاليد الثابتة والعصية على التغيير؟ إزاء هذا السؤال تتبنى الوثيقة موقفاً غريباً، فلا تُعرض البنى والممارسات الفعلية كما هي عليه حقيقة، أي كوقائع توجب التعامل معها على الأرض، بل يجري عرضها داخل الإطار المعياري المعتمد. ويبدو الأمر وكأن المجتمع الفلسطيني الحالي، وبخاصة ما في داخله من علاقات مرتبطة بالنوع، يتعذّر وصفها وفهمها دون الرجوع إلى «جوهر» أزلي موروث! بكلمات أخرى، يغدو المجتمع الفلسطيني، كما هو حال المجتمعات العربية الأخرى، عصياً على الفهم على شكل واقعه الراهن، ولا يمكن فهمه بالتالي إلاّ على صورة قربه أو بعده عن جوهره الحقيقي المفترض. إن ما يجري في هذه الحالة هو معارضة الوقائع القائمة بالتقاليد الموروثة، دون إعطاء تقدير للحقيقة

= مختلفة انسجاماً واتفاقاً مع عوامل أخرى. ويتوضح [في الكتاب] أن مفهوم التقاليد لا يمكن استخدامه أو تطبيقة بصورةٍ تبسيطية. ويتوجب أن يتوافر الوضوح الكافي بشأن ما يشمله هذا المفهوم: جملةً من القيم والتوقعات الاجتماعية، وأيضاً تقسيماً محدداً للعمل واستراتيجياتٍ للبقاء في إطارٍ دائم التغير».
(«المقدمة» لكتاب Women in Arab Society، مصدر سبق ذكره، صفحة xiii)

القائلة بأن «التقاليد» هي نفسها بناء تاريخي، وكونها كذلك، فإنها تخضع للتبدل الدائم. ويمكن هنا إيراد ملاحظةٍ جانبية مفادها أن مثل هذه الصياغة لمفهوم «التقاليد» ومثل هذا الوزن المُعطى لها في تفسير الممارسات الاجتماعية يتقاطع ويلتقي مع التصورات اليومية الشائعة لدى الفلسطينيين عن التقاليد وعن أهميتها. ويشتبه المرء في ضوء ذلك بأن المحادثين المحليين (المصادر المحلية) لمن كتب الوثيقة، قد عززوا الافتراضات المسبّقة التي جاء كاتبو الوثيقة إلى الميدان وهم يحملونها، بدلاً من دفعهم إلى إعادة النظر في تلك الافتراضات، الأمر الذي يعني أن المحادثين المحليين قد أثّروا بدورهم على الطريقة التي تم فيها تأطير القضايا المعالجة في الوثيقة.[١٤] ويكفي مثالٌ واحد من الوثيقة لتبيان هذا النزاع بين الحقيقي والمثالي المُتخَيَّل:

يجري التقديم لمناقشة موضوعَي الزواج والعائلة في الوثيقة بالتأكيد على أن النساء الفلسطينيات تزوّجن تقليدياً داخل بنى القرابة اللواتي ينتمين إليها، وأن هذا النمط بدأ يتغير مع تشريد الشعب الفلسطيني عام ١٩٤٨ (صفحة ١١، صفحة ٣٤ في الترجمة العربية). ثم تورد الوثيقة نتائج دراسةٍ توصلت إلى أن الزواج من غير الأقارب قد وصل نسبة ٥٣٪، فيما بلغت نسبة الزواج داخل العائلة نفسها ١٧٪ فقط.[١٥] وما دام هذا هو الواقع، ليس واضحاً إطلاقاً لماذا يكون ضرورياً استحضار «التقاليد» عند وصف الاتجاهات الراهنة في المجتمع، هذا إلاّ إذا كان هناك افتراض مبطن بأن هذا المجتمع الذي تحركه التقاليد لم يتغير في الجوهر، وإن كانت بعض نواحي الممارسة الاجتماعية تظهر وكأنها تتغير.[١٦]

---

(١٤) تنبهت ريما حمامي أيضاً للنزوع القائم في الكتابات عن المرأة الفلسطينية، سواء من جانب الفلسطينيين أو الكتاب غير الفلسطينيين، لتحديد مصادر اضطهاد المرأة في التقاليد السائدة. وتشير حمامي إلى أن مفهوم «التقاليد» ومفاهيم أخرى لا يجري إعادة تعريفها علمياً، وإنما تستخدم وفق معناها اليومي الشائع، دون التدقيق في والالتفات إلى ثنائية التقليدية والحداثة المتعارضة، ودون وعي حقيقة أن الممارسات والخطابات التقليدية تتشكّل في سياق الحياة اليومية على أيدي مجموعةٍ متنوعة من المجموعات الاجتماعية النشطة والتي تمثل رؤىً متصارعة للهوية الجمعية.
انظر: ريما حمامي، "Contemporary Feminist Scholarship and the Literature on Palestinian Women" (العلم النسوي المعاصر والأدب المكتوب عن المرأة الفلسطينية)، في: **Gender and Society: Working Papers**، مصدر سبق ذكره، الصفحات (٢٠-٢١).

(١٥) المصدر المستشهد به لهذه النسب هو:
هند قطان سلمان، "Palestinian Women and Economic and Social Development in the West Bank and Gaza Strip"
صادر عن UNCTAD (DSD / SEU / Misc. 4)، ١٩٩٣.

(١٦) قد يكون مفيداً النظر في هذا الموقع إلى ما كانت توصلت إليه هيلما جرانكفيست في سنوات العشرين، أي قبل سبعين عاماً، بأن ٦٧٪ من حالات الزواج في قرية إرطاس الفلسطينية كانت بين غير الأقارب (٢٤٪ بين الحمائل المختلفة داخل القرية، و٤٣٪ من خارج القرية)، فيما ان ٣٣٪ فقط من حالات الزواج =

يمكن تسجيل الملاحظة نفسها فيما يخص مستوى العلاقة فيما بين الدين والعلاقات المرتبطة بالنوع. وربما أوضح المقتطف التالي نقطتين مترابطتين:

يضم المجتمع الفلسطيني سكاناً مسلمين ومسيحيين. وفي ظل الحكم العثماني، حكمت الأعراف الدينية التقليدية العلاقات العائلية، وحكمت بالتالي النساء أيضاً. ورغم أن الديانتين تعتبران المؤمنين من كلا الجنسين متساوِيَيْن أمام الله، فإنهما لا يسحبان هذه المساواة على وضع الرجال والنساء في المجتمع. وتشدد الديانتان أيضاً على إطاعة النساء للأزواج. قبل حرب عام ١٩٦٧... تبعت الأنظمة القانونية في [كل من الضفة الغربية وقطاع غزة] النظامين القانونيين الساريين في الأردن ومصر. وقد استمر العمل بهذه القوانين وتطبيقها بعد الاحتلال، بما في ذلك قانون الأحوال الشخصية الذي يحكم الحقوق والواجبات الهامة كافة للرجال والنساء في المجتمع. تتبع هذه القوانين الشريعة المستمدة من القرآن ومن التفسير التقليدي له. (صفحة ٨، صفحة ٣١ في الترجمة العربية)

أولاً: إن الالتفات إلى البعد التاريخي يغيب في العادة عن الدراسات المشابهة لدراسة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وبالتالي فإن ما يتضمنه الاستشهاد السابق من اهتمام بالتاريخ هو منعش. بيد أن أسباب استحضار الفترة العثمانية تحديداً كخلفية ضرورية لفهم النظام القانوني الذي يحكم العلاقات الراهنة بين الرجال والنساء، ليس واضحاً على الإطلاق. إن السبب الوحيد الذي نستطيع تقديمه هو أن الرجوع إلى الفترة العثمانية يؤكد التواصل والاستمرارية الثقافية / الحضارية، ويوحي بالتالي ببيئة اجتماعية وثقافية لم تخضع لأي تغيير. ثانياً: علينا أن نتفحص نقدياً الافتراض الكامن في الاستشهاد السابق بأننا إنما نتعامل في حالة الضفة والقطاع مع مجتمعٍ تظل الأعراف الدينية «تحكمه» بشكلٍ أو بآخر. ونحتاج كذلك لأن نميز بين «المجتمع المسلم» والمجتمع الذي تكون فيه القوانين الخاصة بالعائلة مستمدة من الدين. يسهل احتجاب هذا التمييز في الوقت الذي تتحدّث فيه الخطابات الغربية والمحلية عن قبضة «الإسلام» المحكمة على المجتمع، الأمر الذي يعني أن المسألة لا تكمن في الدمج المركب للقوانين والممارسات الفعلية في المجتمع وحسب، بل وأيضاً في الافتراض القائل إن الإسلام «يحكم» العلاقات الاجتماعية. إن ما ينبغي بحثه هو استخدامات الدين والتديّن والممارسة الدينية، والمعنى والأهمية التي تُعطى لها، من جانب الفئات الاجتماعية

= تمت بين الاقارب (اي داخل نفس الحامولة). أنظر:
Hilma Granqvist, Marriage Conditions in a Palestinian Village, vol. 1, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1931, p. 66.

المختلفة، ومن جانب الرجال والنساء. يضاف إلى ذلك بحث مدى احترام الشريعة الإسلامية نفسها ومدى التقيد بها في الحياة العملية من قبل الفئات المختلفة في المجتمع، إذ معروفٌ جيداً أن بعضاً من الحقوق التي تضمنها الشريعة، وبالأخص تلك التي تمنح النساء حق الميراث، يجري تجاوزها في معظم المجتمعات الإسلامية، على يد مسلمين يعدّون أنفسهم مؤمنين يؤدون الفرائض الدينية.

إنه من المفاجئ، في ظل التوافر الحالي لعددٍ كبيرٍ من الأدبيات التي تتناول موضوعي النوع والتنمية، أن لا تستعين وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي بالمفاهيم والأطر التحليلية الأكثر فائدة في هذه الأدبيات. فلا يرد مثلاً أي ذكرٍ لتقليد التخطيط المتصل بالنوع الذي ذكرناه سابقاً، كما أن مفاهيم المصالح والحاجات الاستراتيجية والعملية المرتبطة بالنوع كان بمقدورها أن تكون ذات فائدة من أجل بلورة التوصيات في مجال السياسة العامة، خاصةً لدى التمييز بين تخطيط تلك التدخلات التي من شأنها أن تحسّن وضعية النساء ضمن التقسيم القائم للعمل بين الجنسين، وبين التدخلات اللازمة للتحويل الأعمق لعلاقات اللاتكافؤ القائمة بين الرجال والنساء. وأخيراً، فإن الدور الثلاثي للنساء هو مفهومٌ آخر كان يمكن أن يكون مفيداً في تحديد العوائق والإمكانات التي تتضمنها عملية التنمية.

أما الورقة الاستراتيجية للنوع، التي أعدتها المنظمة التنموية الإيطالية آيدوس لصالح السوق الأوروبية المشتركة، فيمكن وصفها بأنها تعاني من انفصامٍ على المستوى المفاهيمي، حيث تتصارع في داخلها أطرٌ لا يمكن التوفيق بينها حتى تتعايش معاً كأدوات لدراسة وتحليل العلاقات المرتبطة بالنوع. هنا تكمن مشكلتان، الأولى: هناك قدرٌ من عدم الانسجام فيما بين تبنّي الوثيقة الواضح لخطاب الـ WID / GAD الراهن، (بما في ذلك مفاهيم الاحتياجات والمصالح العملية والاستراتيجية المرتبطة بالنوع، ومفهوم دور المرأة الثلاثي)، وبين التبني الضمني لإطارٍ معياري في وصف وتفسير الممارسات الاجتماعية وخصائص التنظيم الاجتماعي. ثانياً، نتيجةً لتبنّي الإطار المعياري، تجد الوثيقة نفسها «مشربكة» في تناقضات وتعارضات عندما تحاول تفسير الممارسات الاجتماعية الفعلية والملموسة. وبتحديدٍ أكثر، تصطدم الافتراضات الموجودة في الوثيقة عن المجتمع والثقافة الفلسطينيين مع الحقائق الموثقة والملامح الملموسة للمجتمع.

لقد تطرقنا فيما سبق إلى مشكلة الافتراضات الثقافية المسبقة، وهي مشكلةٌ توبئ الكثير من الكتابات عن المجتمعين العربي والفلسطيني فيما يخص النوع. ومن هذه الزاوية، تفوق وثيقة آيدوس وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في نظرتها إلى المجتمع والثقافة الفلسطينيين، باعتبارهما «الآخر» المطلق. ولدى مناقشة الوثيقة

لعلاقات النوع، وللاتجاهات الاقتصادية الاجتماعية، والمؤسسات والممارسات الاجتماعية، يظهر مدى تأثرها بدرجة كبيرة بالإطار المعياري. تتضمن الأمثلة على مثل هذه الافتراضات المسبقة ما يلي: تنظِّم الأعراف والقيم الدينية والتقليدية العلاقات المرتبطة بالنوع بين العائلات، وبين أفراد العائلة الواحدة (صفحة ١٨)؛ عاشت النساء الريفيات في عالم منفصل (صفحة ١٩)؛ في المجتمعات الشرق أوسطية (ومن ضمنها فلسطين طالما أنها تنتمي إلى الشرق الأوسط) تخفي النساء اللواتي يرأسن وحدات منزلية هذه الحقيقة من أجل حماية أنفسهن من القانون ومن الممارسات التقليدية، لأن التورط مع النظام القانوني والاضطرار للتعامل مع المحكمة، هو عار بالنسبة للمرأة ويمس بشرف العائلة كلها (صفحة٢٢)؛ إن الموانع الدينية والثقافية هي العوامل الأساس في تفسير نسب المشاركة المتدنية للمرأة في النشاط الاقتصادي (صفحة ٣٣)؛ تعتبر الخصوبة العالية أمراً إيجابياً بما أنها تضمن بقاء الأمة، وهي السبب الأساس لتشجيع الأبوين للزواج المبكر لبناتهم (صفحة ٨٤).

إن مثالاً إضافياً من حقل الإنتاج سيوضح التوتر الذي يلازم تبنّي المفاهيم والمقاربات المشتقة من أدبيات الـ WID / GAD من جهة (مفهوم الدور الثلاثي للمرأة مثلاً)، والإصرار على أهمية وضرورة التفسير المعياري من جهةٍ أخرى، علماً بأنه مشتق من الكتابات الاستشراقية حول المجتمع العربي.

تبدأ الورقة بعرض الأهداف المحددة للدراسة، وهي تشمل من بين أشياء أخرى، هدف إعطاء «صورةٍ كاملةٍ ومتماسكة لظروف النساء الفلسطينيات في الضفة الغربية وقطاع غزة، أي أدوارهن الإنتاجية والإنجابية والمجتمعية بغية تحقيق التنمية البشرية المستدامة، وحاجاتهن العملية والاستراتيجية المرتبطة بالنوع، وقدرتهن على الوصول إلى المصادر والتحكم بها» (صفحة٥).

في الجزء المكرس للنشاط الاقتصادي، تتناول الورقة مسألة العوائق التي تحد من مشاركة النساء في النشاطات الاقتصادية خارج المنزل، وذلك بعد أن كانت قد أوردت ملاحظة بشأن لا-مرئية عمل المرأة المنزلي (والذي يشمل في المناطق الريفية نشاطات زراعية مهمة، وأخرى بالقدر نفسه من الأهمية في تربية الحيوانات). إن المفاجئ هنا هو التأطير المعياري للإجابة المعطاة على هذا السؤال الهام. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، حيث يظهر أن كاتبات الوثيقة لسن متنبهات للمزاوجة الصعبة والمزعجة بين هذا التفسير المعياري والتفسيرات الأخرى المقدمة، والتي يجري الاستشهاد ببعضها من الأدب المتوفر. تبدأ الورقة إذن بهذا التأكيد الجازم:

يبدو أن الموانع الدينية والثقافية حيال عمل المرأة هي الأسباب الرئيسية الكامنة

وراء نسب المشاركة المتدنية من جانب النساء في النشاطات الاقتصادية خارج المنزل. فوفقاً لتقرير UNCTAD حول النساء الفلسطينيات، ترفض الكثير من العائلات تشغيل بناتها في إسرائيل...لأنها تعتبر هذا العمل غير جدير بالاحترام... وبالإضافة إلى ذلك، يرى الكثير من الرجال الفلسطينيين أن واجبهم يتمثل في إعالة نسائهم، وبالتالي فإن عمل المرأة «يكون مصدراً للإحساس بالعار من جانب كل المرتبطين بها».... تشترك الكثير من النساء في هذه النظرة، حيث يربطن علائقياً بين العمل خارج المنزل، وبين المكانة الاجتماعية المتدنية، وينظرن إلى هذا العمل على أنه يفتقد الاحترام ما دام ينطوي على الاحتكاك المباشر مع الرجال (صفحة ٣٣).

ثم تستطرد الورقة فتقدم أسباباً ووقائع أخرى، تأخذ بعضها من الدراسات المتوفرة، بما في ذلك تقرير الـ UNCTAD (الأونكتاد)[١٧]، وهي حقائق ذات معنىً ومعقولة، خاصةً من زاوية الدور الثلاثي للمرأة. وعند النظر في هذه الأسباب والوقائع «الأخرى» مجتمعة، فإنها تبدو أكثر أهمية من العامل «الثقافي» أو بنفس درجة أهميته على الأقل. تشمل هذه الأسباب والوقائع ما يلي: النقص في مراكز رعاية الأطفال وبيوت العجزة والمسنين مما يبقي النساء مسؤولاتٍ عن العمل المنزلي؛ التفضيل الواضح لمهنتي التدريس والتمريض اللتين تسمحان بالدمج بين العمل والاهتمام بالمنزل وبرعاية الأطفال؛ وزيادة مشاركة النساء الغزّيات (نسبةً إلى غزّة) في قوة العمل بعد وصولهن سن انقطاع الحيض، الأمر الذي يعني تقلص الوقت المطلوب منهن لرعاية الأطفال. ويجري ذكر التالي كعوامل إضافية: الصعوبات الكامنة في الوصول إلى أماكن العمل البعيدة عن القرى والمنازل، الطبيعة الوضيعة للكثير من الأشغال الموجودة، وانتشار البطالة بين الذكور (صفحة ٣٣-٣٤).

وينسحب عدم الانسجام على العلاقة بين الإطار المعياري والممارسات والاتجاهات الاجتماعية الفعلية. ويظهر وكأن الوثيقة لا تعي هذا التفارق، إلى الحد الذي يجعل المرء يميل إلى الاستنتاج بأن الجاذبية التي يمارسها الإطار المعياري (أي صوغ التفسيرات بالرجوع إلى مجموعةٍ أزليةٍ من التقاليد والقيم) هي قوية إلى الدرجة التي تجعلها تفوق وتطغى على البيّنات التي تقدمها الحياة والتي يرد ذكرها في الوثيقة نفسها. وكما أسلفنا، فإن الورقة تتقدم بمجموعةٍ من الأطروحات والنقاط الأساسية حول المجتمع والثقافة الفلسطينيين، يمكن إجمالها من خلال التأكيد الذي تسوقه الورقة بأن «الأعراف والقيم الدينية والتقليدية التي يجري تناقلها من جيلٍ إلى آخر، هي التي تنظّم العلاقات المرتبطة بالنوع فيما بين العائلات، وفيما بين أفراد العائلة الواحدة»

(١٧) هند قطان سلمان، مصدر سبق ذكره.

(صفحة ١٨). لنأخذ مثالاً على ذلك هو الزواج، حيث تقول الورقة بهذا الصدد: «في معظم العائلات التقليدية، يتمتع الأبناء (الذكور) منذ طفولتهم بقدرٍ أكبر من الحرية ومن سلطة اتخاذ القرار، فيما البنات يُنْتَظَرُ منهن أن يكنّ مطيعات وأن يخضعن لسيطرة العائلة.» (صفحة ١٨). هنا، وفضلاً عن الادعاء الإشكالي بشأن القبضة المحكمة بإطلاق من جانب «جوهر» تقليدي أزلي، تبرز مشكلة التوفيق بين فكرة الابن/الذكر كليّ الجبروت، وبين الاستنتاج الذي تستشهد به الوثيقة من أحد الأبحاث، حول الشكل السائد للزواج، حيث يكمن اختيار الزوجة في يد والدي الرجل الشاب، واللذين يحاولان بهذه الطريقة تدعيم قيم التبعية والسلطة الأبوية التقليديتين (صفحة ٢١). إذ تنقل الوثيقة عن تقرير UNCTAD أن قرار اختيار الزوجة يُتّخذ في ٦٪ من الحالات من قبل الأبوين فقط، وفي ١٧٪ من الحالات يكون القرار مشتركاً بين الأبوين والابن، فيما الابن هو الذي يختار زوجته في ٦٣٪ من الحالات ويطلب بعد ذلك موافقة أبويه. أما نسبة ٢٪ فقط هي التي تقرر وحدها اختيار الزوجة دون الحصول على موافقة الأهل. ومع ذلك، لا يمكن اعتبار هذه المعطيات مساوية للقول بوجود حريات واسعة وسلطة لاتخاذ القرارات لدى الأبناء الشباب.

تتضح سطوة الافتراضات الثقافية المسبقة أيضاً في التوصيات التي تقدمها ورقة آيدوس حول السياسات العامة، رغم أن هذا الأمر يطال الجانب النظري أكثر مما هو عليه حقيقة (وهو شيء يثير التساؤلات). يبدأ الجزء المخصص للتوصيات حول الخطوات العملية بالتأكيد على أن:

«[طريقة] مقاربة قضايا «النساء في التنمية» (WID issues)... في البلدان المتوسطية التي توجد فيها ثقافة إسلامية قوية، هي بكل تأكيد مسألة حساسة للغاية» (صفحة ١١١)؛ فـ«التنمية لا تتأسس على النجاعة الاقتصادية وحسب، بل وعلى الديناميات الاجتماعية–الثقافية أيضاً. إن منهج «الجندر (النوع) في التنمية» هو مقاربة مرهفة تتحسس النواحي الثقافية؛ فبعيداً عن فرض الأفكار «المتغربنة» أو المتجانسة مع ما هو سائد، تشدد هذه المقاربة على الحاجة لتوفير تفسيراتٍ دقيقة ومتأنية للعلاقات الاجتماعية–الثقافية بين الرجال والنساء في مجال التدخّل العملي المحدد.... وفي هذا الإطار، فإن المقاربات لكيفية إدماج الجندر (النوع) في بيئةٍ إسلامية لا بد وأن تكون متنبهة لأشكال التعبير الملموس عنها في كل منطقة» (الصفحتان ١١١–١١٢).

إن النظرة التي يلقيها المرء على التوصيتين الرئيسيتين اللتين تخلص إليهما الوثيقة «في ضوء ما سبق، وأخذاً بالاعتبار الخصائص المحددة للمناطق الفلسطينية المحتلة»، تدفعه إلى التساؤل عما إذا كانت هناك جوانب تجعل هاتين التوصيتين ذات ارتباطٍ حقيقي بالظروف الاجتماعية الثقافية الفريدة لفلسطين. فالتوصيتان تنصان على

دعم تنفيذ «الأعمال الإيجابية التوكيدية بهدف جسر الهوة في الفرص المتوفرة للرجال والنساء؛ وتخصيص (كوتات) للنساء كأساسٍ يحكم تنفيذ المشروعات بغية التغلب على الفجوة القائمة ارتباطاً بالنوع» (صفحة ١١٢). ولما تبقى من التوصيات التي تقدمها الوثيقة ضمن الإطار الذي حددته، ذات الطبيعة الشاملة والعمومية، القابلة للتطبيق في أية بيئةٍ ثقافية كانت.

حول: المعطيات، المصادر والمنهجية

تتركز المشكلات المنهجية والعملية التي ناقشناها حتى الآن في ثلاث قضايا هي المعطيات والمصادر والتحليل. ففي ظل غياب المعطيات الأولية الموثوقة حول النواحي المختلفة للمجتمع الفلسطيني، اعتمد كتّاب الوثائق قيد النقاش وغيرها من الوثائق المشابهة، على أفرادٍ كانوا مصادر معلومات محلية أو «شركاء» للجهة التي تعد الوثيقة، لينتج عن ذلك عملية نسخٍ وإعادة إنتاج غير نقدية لرؤى وتفسيرات هذه المصادر لـ«الوقائع». وقد ضاعف من هذه المشكلة، أن من كتب الوثائق ينقصه التآلف مع الأدب النقدي الصادر حديثاً حول النوع والمجتمع في الشرق الأوسط، وبالأخص ذلك الجزء الذي يتناول قضية العلاقات المرتبطة بالنوع.

وفيما يخص المعطيات والمراجع، تدرك الوثائق قيد الدراسة وبقدر متفاوت مشكلة المعطيات المتوفرة عن المجتمع الفلسطيني. ومن هذه الناحية، فإن وثيقتي البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية هي الأكثر وعياً للنواقص القائمة في المعطيات وللتناقضات فيما بين المتوفر منها. فبعد أن تسجل وثيقة البنك الدولي ملاحظة مفادها أن الأدب المنشور عن الظروف الاجتماعية في الضفة الغربية وقطاع غزة واسع، تؤكد أن الكثير من المعطيات التي تتضمنها هذه الأدبيات تثير جدلاً واسعاً ولا يمكن الاطمئنان إلى دقتها وموثوقيتها (الموارد البشرية والسياسة الاجتماعية، صفحة x). وتذكر الوثيقة غياب الإحصاء الشامل للضفة الغربية وقطاع غزة طوال أكثر من خمسة وعشرين عاماً، وتورد أيضاً أن مصدر الكثير من المعطيات عن المناطق المحتلة هي الجهات الإسرائيلية الرسمية، وأن المعطيات عن القدس الشرقية وعن المستوطنات ليست متوفرة، كما تشير إلى الطبيعة المحددة جداً للإحصاءات الفلسطينية، مما يمنع إخضاعها للمقارنات المقطعية أو الطولية، وإلى الاختلافات بين المعطيات التي تقدمها مصادر متنوعة، وإلى قضايا أخرى في ذات السياق (نظرة عامة، صفحة ١).

كذلك تقر وثيقة منظمة العمل الدولية بندرة وعدم موثوقية الإحصاءات الموجودة. وتأتي المعطيات التي يتضمنها تقريرا وكالة الغوث الدولية من مصادر جمع المعطيات

الموجودة في الوكالة نفسها، وهي تعنى باللاجئين أساساً. إن إحصائية محددة، هي التي تخص أُسَر اللاجئين التي ترأسها نساء (تنمية المورد البشري، صفحة ٨) يتكرر ذكرها في الكثير من التقارير الأخرى.

أما الوثيقتان اللتان تشكل المرأة موضوعهما، فمن الصعب فهم سبب تكشّفهما عن نقصٍ غريب في وعي ما أشرنا إليه من مشكلات تتعلق بالمعطيات. ولا تقف الأمور عند هذا الحد، بل إن الوثيقتين توردان أرقاماً ونسباً مشكوكاً في صحتها، وهي التي كان يمكن إهمالها لو جرت مقارنتها بالإحصاءات التي توفرها مصادر أكثر موثوقية. وإجمالاً، تتميز الوثيقتان بنقصٍ في القدرة على الحكم الصحيح فيما يخص المصادر التي تُنسخ منها «الحقائق». هاكم بعض الأمثلة على الادعاءات الخاطئة أو المثيرة للشك في وثيقة آيدوس: إن المرأة التي تتعدى سن ٢٢ تفقد حقها في رفض من يطلب الزواج إليها وتصبح مرغمة على قبول الرجل الذي يختاره لها أهلها (صفحة ٢١)، تتبع كلٌّ من مصر والأردن الشريعة في نظمها القانونية (صفحة ٢٧)، لا يُتاح للنساء أن يكن قاضيات (صفحة ٢٧)، تكتسب النساء القدرة على عقد اتفاقات قانونية تعاقدية فقط بعد زواجهن وبشرط أن يكنّ ذوات أهلية عقلية وقدرة على إدارة ميراثهن (صفحة ٢٨، علماً بأن المصدر الذي يجري الاستشهاد به هو دراسة إيطالية عن النظم القانونية الإسلامية منشورة سنة ١٩٢٥). إن مشكلة العنف الأسري حادة جداً في الوقت الحالي، ويعود السبب في ذلك جزئياً إلى الأشكال المختلفة من العنف والتي تعرض لها المدنيون الفلسطينيون خلال الاحتلال العسكري [الإسرائيلي] (صفحة ١١٦)، وأن المرأة التي تتعرض للاعتداء لا يمكن لها أن تأخذ خطوات قانونية مباشرة، بل على الرجل الذي يعتبر وليّ أمرها أن يفعل ذلك نيابةً عنها (صفحة ٢٩).

إن التآلف مع المجتمع الفلسطيني بالحدود الدنيا، والقدرة على الحكم بشكلٍ أفضل على المصادر، كان من شأنهما أن يجنّبا وثيقة آيدوس الأخطاء الفاضحة التالية التي وقعت فيها: انه لا يوجد قانون أو تقليد يقضي بفقدان المرأة حالما يتجاوز سنها الـ٢٢ عاماً حق رفضها لمن يطلب يدها، وأن الأردن ومصر لا يتبعان الشريعة في أنظمتهما القانونية، وأن ذلك صحيح فقط فيما يخص مجال الأحوال الشخصية، أن النساء بمقدورهن أن يصبحن قضاة في فلسطين كما يتبين من وجود قاضية واحدة على الأقل في محكمة السير في رام الله، وأن النساء يملكن الصفة التعاقدية القانونية بصرف النظر عن حالتهن الاجتماعية، وأنه لا يوجد دليلٌ على حدّة مشكلة العنف الأسري في الوقت الحالي، وأن المرأة «المتعرضة للاعتداء» تستطيع أخذ خطوات قانونية بمفردها، إذا كان المقصود هنا القدرة القانونية لا ما هو متبعٌ تقليدياً في بعض التجمعات السكانية.

تَصمُتُ وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي عن قضية نوعية وموثوقية المعطيات عن المجتمع الفلسطيني. وكما هو حال ورقة آيدوس، تملأ الادعاءات غير المدعمة، والاستشهادات بالمصادر غير الموثوقة، والأخطاء البينة، وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، مما يشوهها ويهدد صدقيتها، فنجد مثلاً أطروحات من نوع: الارتفاع في منسوب العنف الأسري نتيجةً لتآكل السلطة الذكورية (ذُكر سابقاً)، عدم قدرة النساء على ممارسة العمل في الجوانب القانونية المتعلقة بالأسرة (صفحة ٨، صفحة ٣١ في الترجمة العربية)، النسبة العالية للأسر التي تديرها نساء في الضفة الغربية (حوالي ٣٧٪) (صفحة ٦، صفحة ٢٩ في الترجمة العربية)، نشوء ظاهرة الأمهات كبيرات السن اللواتي يرعين أبناءهن في غياب المساعدة من جانب البنات (صفحة ١٦، صفحة ٣٩ في الترجمة العربية)، الحالات العصبية (anorexia nervosa)[١٨] كحالة منتشرة في أوساط الفتيات المراهقات (صفحة ٢٨، صفحة ٤٩ في الترجمة العربية) وهلم جراً.

وإذا كانت تقارير فرق البحث من النوع الذي أنتج هذه الوثائق قد تتضمن أخطاءً وعرضاً غير صحيح للحقائق، دون أن تفقد مع ذلك قيمتها كوثائق توجه السياسات العامة، فإن الوضع في حالتنا يزداد تعقداً نتيجةً لشحة وندرة المسوح أو الدراسات الشاملة التي يمكن الاعتماد عليها للخصائص الرئيسية للمجتمع الفلسطيني. وعليه، فإن واحدة من العواقب الجدية للمشكلات المعروض لها أعلاه تتمثل في أن كافة الوثائق المذكورة قد تتحول بدورها إلى مراجع أساسية معتمدة عن فلسطين، تقوم مؤسسات فلسطينية وأجنبية أخرى باستخدامها. وفعلاً، فإن تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي قد بدأ يصير مرجعاً له سلطة معرفية، ومن المرجح أن بعض ما يتضمنه التقرير من «حقائق» وتفسيرات مستقاة من مصادر ملتبسة، سيجري نسخها والاستشهاد بها إلى ما لا نهاية في تقارير أخرى من ذات الطراز.

إن إيجاد العلاج لمثل هذا الوضع ليس سهلاً، إذ إن القدرات البحثية في فلسطين، كما المصادر، تبقى محدودة، فيما ستتواصل (على المدى القريب) البعثات الميدانية المكونة من مستشارين يمكثون فترات قصيرة لغرض إعداد دراسات عن المجتمع والاقتصاد الفلسطينيين، وذلك بهدف توفير القاعدة المعلوماتية التي يحتاجها صانعو السياسات في المنظمات الدولية. إن الحاجة الأكثر ملحاحية هي إجراء تعداد سكاني ومسح إحصائي عام وشامل لفلسطين، وقد بدأت دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية بالإعداد لمثل هذا الإحصاء، وشرعت أيضاً في القيام بالعديد من المسوح التي يتوقع أن

---

(١٨) هذه الحالة العصبية هي عبارة عن حالة هستيرية ترتبط بالعادة بالفتيات المراهقات، حيث يفقدن شهيتهن للطعام ويبدأن بفقدان الوزن وصولاً إلى الموت في بعض الأحيان.

تزيد نتائجها من معارفنا عن الحقائق الأكثر أساسية فيما يخص المجتمع والاقتصاد الفلسطينيين. إن التعداد السكاني الشامل، إذا ما اقترن بالدراسات القطاعية والفردية المعمقة لنواحٍ مختارة من المجتمع والتي يجب أن تقوم بها المؤسسات البحثية الفلسطينية، هي الحد الأدنى المطلق المطلوب لرسم سياسات سليمة. إننا بحاجةٍ إلى معطيات موثوقة عن المشاركة في قوة العمل، المأجور منه وغير المأجور، إضافة إلى المعطيات عن حجم وحدود وملامح ودور الاقتصاد غير الرسمي، وعن فرص الحصول على الملكية والموارد، واستراتيجيات إدارة الوحدات المنزلية، من ضمن موضوعات أخرى.

ومع ذلك لا يمكن اختزال المشكلة إلى مجرد مصداقية المعطيات ومدى توافرها. إذ تبقى مسألة المقاربة التي يجري اعتمادها، ونعني بذلك الإطار المفهوماتي المحدد الذي يجري استخدامه، وتبقى أيضاً الافتراضات عن المجتمع (وبخاصة عن العلاقات المرتبطة بالنوع)، كما التفسيرات والتحليلات المقدمة. ومن هذه الناحية يبدو أن من كتبن الوثيقتين الخاصتين بالمرأة الفلسطينية قد جئن إلى الميدان بإعاقةٍ مزدوجة، أي بحملهن مجموعة من الافتراضات المسبقة عن المجتمع والثقافة الفلسطينيين، وبعدم معرفتهن بالأدب العلمي النقدي عن المجتمعات الشرق أوسطية. إن نقص المعرفة بهذا النوع من الأدب قد سهّل قبول الكاتبات ونسخهن لما زودتهم به مصادر المعلومات المحلية التي اعتمدنها من معلومات وتفسيرات، وقد تم أخذ كل ذلك على عواهنه دونما تمحيص ولم يجر إخضاعه للفحص النقدي الجدي.

وكتعليق نهائي، من المهم الإشارة إلى أن البعثات التي توكل إليها مهمة تقدير الاحتياجات وبلورة التوصيات حول السياسات العامة تضم في صفوفها، إلى حد كبير، مهنيين من ذوي الكفاءة. بيد أن ذلك لا ينفي حقيقة أن الغالبية العظمى من البعثات لا تنتفع بشكلٍ مناسب وبدرجةٍ كافية من خبرات ومعارف الأكاديميين والمهنيين الفلسطينيين. وباستثناء قلةٍ من الحالات، فإن معظم المؤسسات الدولية توظّف المهنيين الفلسطينيين بصفة مرجعيات ميدانية ومصادر للمعلومات فقط، دون تجاوز هذه الحدود نحو رؤية النتائج الإيجابية التي تترتب على إشراكهم في مراحل التحليل وصياغة التوصيات حول السياسات العامة.

خاتمة

ورغم أننا تناولنا في الأجزاء الأولى من هذه الورقة قضية مقاربة العلاقات المرتبطة بالنوع في المجتمعات الشرق أوسطية، فإنه حري التأكيد مجدداً على أن المشكلة الرئيسية هنا إنما تكمن في هيمنة التصورات الاستشراقية والاستشراقية

الجديدة حول المجتمع وحول العلاقات المرتبطة بالنوع، على الأوساط الأكاديمية والصحفية والصانعة للقرار. حتى العلم النسوي لم ينج هو الآخر من تأثيرات الخطابات الاستشراقية حول الشرق الأوسط، رغم أن هذا العلم باستجوابه للافتراضات والتصورات الجاهزة، يفترض أن يكون محصناً أمامها. إن ملاحظة ڤانديبوتي التي استشهدنا بها قبلاً، فيما يتعلق بحشر حياة النساء المسلمات في قوقعة «عالم يتميز بعدم قابليته المطلقة للقياس والمقارنة»، يطبع أيضاً بعض الكتابات النسوية العلمية عن الشرق الأوسط. وقد لاحظت مارنيا الازرق، في سياق كتابتها عن القضايا النظرية والمنهجية التي تبرز لدى دراسة نساء «أخريات» (وفي حالتها النساء الجزائريات)، أن العلم النسوي يميل، باستثناءات قليلةٍ جداً، إلى الاستمرار في موضعة النساء «المختلفات» في صفة «الآخر» بدون توسطات، باعتبارهن تجسيدات لثقافات تُرى على أنها دونية وتُصنَّف بـ«التقليدية» أو «البطريركية». إن هذا، تضيف الازرق، يتعمق من خلال الانحياز السياسي في تمثيلات الاختلاف، والذي يتوضّح بأفضل شكل من خلال البحث عما هو «مثير» وغريب: ختان الإناث، تعدد الزوجات، الحجاب، وما شابه، وكل ذلك منزوع عن سياقه ومثبت كمطلقاتٍ معيارية(١٩).

ورغم القساوة التي تظهر في هذا الحكم، فإنه يستهدف جوهر المشكلة المتمثل في النظرة إلى النساء المسلمات/أو العربيات/ أو الشرق أوسطيات وكأنهن يعشن في مجتمعات مختلفة بشكل كبير جداً ولها فرادتها، بحيث يتطلب فهمها وقف إجراءات البحث والدراسة المعتادة. بذلك، لا تُطرح الأسئلة الاعتيادية، ولا يجري التعامل مع القوى الاقتصادية والاجتماعية وكأنها ذات أهمية (خلافاً لأهميتها في المجتمعات الأخرى).

إن التحدي يتمثل في تغيير المسار الذي تندفع عليه حتى الآن الكثرة من الأعمال عن النساء وعن العلاقات المرتبطة بالنوع في الشرق الأوسط.

---

(١٩) Marnia Lazreg, **The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question**, New York and London: Routledge, 1994.

Punamäki, R.L., & Puhakka, T.

Punamäki, R.L., Qouta, S., & El Sarraj, E. (2001)

Punamäki, R.L., Qouta, S., & El Sarraj, E. (1996) Models

Qouta, S., Punamäki, R.L. & El Sarraj, E. (1996). House demolition and mental health: the victims and witnesses. *Journal of Social Distress and Homeless*, 6, 203-211.

Qouota, Punamäki, & El Sarraj, 1997

Pynoos, R.S. (1987).

Pynoos,R.S., Frederick, C., Nader, K.,Arroy, W., Steinberg, A., Eth, S., Nunez,F., & Fairbanks, L. (1987). Life Threat and Post-Traumatic Stress in School-Age Children. *Archives of General Psychiatry*, 44, 1057-1063.

Rosenbaum, M. & Ronen, T.(1992). How did Israeli Children and their Parents cope with the Threat of Daily Attacks by Scud Missiles during the Gulf War? Paper presented at the Ministry of Education Conference on the Stress Reaction of Children in the Gulf War. Ramat Gan, Israel.

Roy (1995).

Sack, W.H., Clarke, G.N., & Seeley, J. (1995). Posttraumatic stress disorder across two generations of Cambodian refugees. Journal of American Academy of Child and Adolescence Psychiatry, 34, 1160-1166.

Saigh, (1991)

Weisenberg, M., Schwarzwald, J., Waysman, M., Solomon, Z., & Klingman, A. (1993). Coping of school-age children in the sealed room during scud missile bombardment and postwar stress reactions. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 61, 462-467.

Ziv, A.& Israeli, R.(1973). Effects of Bombardment on the Manifest Anxiety Levels of



Brander, T. (1941). Kinderpsychiatrische Beobachtungen wahrend des Krieges in Finland 1939-1940. *Zeitschrift fur Kinder Psychiatrie*, 7,177-187.

Bryce & Walker, 1985

Cervantes

Cliff, J. (1993). The Impact of War on Children: Health in Mozambique. *Social Science Medicine*, 36,7,843,848.

Dawes, A.(1992). Mental Health in South Africa. *South African Journal of Psychology*, 22,28-33.

Dunsdon, M.I. (1941). A Psychologist's Contribution to Air Raid Problems. *Mental Health*, 2, 37-41.

Dyregrove, A.& Raundalen, M.(1993). A longitudinal Study of War-Exposed Children in Iraq, Presented at the International GCMHP Conference Mental Health and the Challenge of Peace, 13-15 September 1993.KS.

El Sarraj, Punamäki, Salmi, & Summerfield, 1996;

Freud, A. & Burlingham, D.T. (1943). *War and Children*. New York: Medica War Books, Ernest Willard.

Garbarino, J., Kostelny, K. & Dubrow, N. & Pardo, C. (1992). *Children in Danger*, San Francisco: Josey-Bass Publishers.

Hadi, & Llabe (TRAUMATIC STRESS).

Kinzie, J. D., Sack,W.H., Angel, R.H., Manson, S, & Rath, B. (1996). The psychiatric effect of massive trauma on Cambodian children: I The children. *Journal of the American Academy of Child Psychiatry*, 25, 370-376.

Klingman, A.(1992). Stress Reaction of Israeli Youth during the Gulf War: A Quantitative Study. *Professional Psychology, Research Practice*, 23(6), 521-527.

Last, V.(1989). Transgenerational impact of Holocaust trauma: Current status of evidence. *Journal of Mental Health*, 14,17,23.

Laor, 1997

Laor 2001

Llabre, & Hadi

Macksoud, M. (1993). Assessing War Trauma in Children, Journal of Refugee Studies, 7, 34-54.

Macksoud, M., & Aber, J. (1996). The War Experience and Psychological Development of Children in Lebanon. *Child Development*, 67, 72-88.

Milgram, R., Milgram, N.(1976). The Effect of the Yom-Kippur War on Anxiety Level in Israeli Children, *Journal of Psychology*, 94, 107-113.

Nader, K.O.

Nader, K.O., & Pynoos, R.S. (1993). Preliminary Study on Grief Among the Children of Kuwait Following the Gulf Crisis, *British Journal of Clinical Psychology*, 32, 407-416.

Nader, K.O., & Fairbanks, Punamäki, R.L., (1984) Reactions of Palestinian and Israeli Children to War and Violence. *Arab Studies Institute.*

Punamäki, R.L. (1998). The role of dreams in protecting psychological well-being in traumatic conditions. *International Journal of Developmental Behaviour*, 22, 559-588.

Punamäki, R.L. (1987).

(Punamäki, 1987; Lieblich, 1977). Eight-year old Moti typifies this when he said, "Mother, when I hear the shelling, it feels like we're going to die. Can you tell me when the shelling will be over?" The mother tried to calm down her son and told him that it would be safer tomorrow. But when the shelling started again, the mother felt very confused. For her, the shelling and demolitions did not only mean danger to life but challenged a highly intimate and personal question of her task as a mother protecting her children.

The results confirm that in this sample Palestinian children and their mothers have a high prevalence of both direct experience of military trauma and indirect exposure by witnessing assaults to others. The mean amount of exposure is congruent with research by Nader and Pynoos (1993) who used a 10-item trauma scale and reported exposure by an average of five different types of trauma for Kuwaiti children during the Iraqi occupation. In our study, the scale consisted of 12 items and the mean number of traumatic events was six. The exposure was, however more severe as compared to Lebanese children studied by Macksoud and Aber (1996), who used a 28-item trauma scale and reported average exposure to 5.7 traumatic events. The level of family exposure corresponds with the reports by International and local human right organizations. The Israeli government is responsible for the indiscriminate attack on civilian population in the re-occupied areas. Facing validity since tear gassing, home demolitions and injuries due to bullet wounds have been widely reported.

Our study has many faults and can be generalized only to families living in acute danger to life and military destruction. First, our sample is relatively small and focused and prevents all epidemiological conclusions on the national level. Second, to gain a genuine view of how families survive extreme life-endangering situations, the responses of the fathers are also essential. A more comprehensive setting including family resiliency and vulnerable factors could have been more informative.

References

Allodi, (1990)

Allodi, F.A. (1991). Assesment and treatment of torture victims: A critical review. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 179, 4-11.

Adjukovits ( ).

Baker, A., (1990). Psychological Responses of Palestinian Children to the Environmental Stress Associated with Military Occupation, *Journal of Refugee Studies*, 4, 237-247.

PTSD, but younger children suffered more from intrusion symptoms than older. Earlier research on the child age and PTSD is discrepant. On the one hand, young children are suggested to be protected due to their less accurate perception and understanding of trauma (Pfefferbaum, 1997; Fivush), and, on the one hand, more vulnerable due to their less effective coping capacities (Weisenberg et al., 1993; Punamäki & Puhakka, 1995). Clinical observations indicate that intrusion symptoms can be very frightening for children. Young Palestinian children reported, for instance, that "the fighting is going on in my head at night", when referring to nightmares. That may explain why younger children were more vulnerable especially to intrusion symptoms.

Our results contradict the findings among Kuwaiti children (Hadi, and Llabre, 1998; Pynoos, 1993) suggesting that only the severity of personal exposure to direct violence and witnessing of violent acts lead to PTSD. Yet, they concur with Israeli research evidencing the important role of parental responses in determining children's PTSD (Bat-Zion, 1996; Solomon).

In our models, witnessing violence towards others was marginally associated with total PSD-score, and direct trauma with avoidance symptoms. The relatively modest trauma-symptom link may be explained by the acuteness of traumatic stress in our study. The families were interviewed while military action was still going on. The life endangering situation apparently affected all children, and the accumulation of trauma was not salient in explaining the general variation of intrusive, hypervigilant and avoidance symptoms.

Both the high level of PTSD among Palestinian children and the importance of their mothers' responses to life-threat, emphasize, again, that a safe home fulfills a basic need and makes it possible to establish secure and adaptive human relationships (Garbarino, Kostelny, & Dubrow, 1992). Tragically, the protective shield that is essential for children's mental health is dramatically destroyed when their families are faced with the shelling and demolition of their homes. It is also important to remember that the atmosphere of military and political violence creates a state of disorganization inside the Palestinian family. Our earlier findings suggested that military trauma was associated with neglecting and non-involved parenting styles, which mediated the negative impact of trauma on child adjustment (Punamäki, Qouta, & El Sarraj). The fact that parents are unable to protect their children and appear to be helpless victims in front of them has an especially devastating impact on child development

"I can't forget that day, when my husband had been injured after our home had been hit by a missile. My home is near an Israeli checkpoint and one day they started to shell our home. My husband, kids and I tried to cross the wide street, which is close to the checkpoint to another street where we would be able to escape to a safer place. I arrived at the street first with my kids and my husband was behind us. He had almost arrived at that street when a missile hit his leg, knocking him down. My husband's brothers ran to him and one tried to give him some first aid. The ambulance could not get through to take him to the hospital because of the shelling. Our house is on a wide street and the checkpoint is on high ground, so the Israeli soldiers can see everyone passing in the street. Finally, one of our neighbors came with his car and took my husband to the hospital. In the hospital they had to amputate my husband's leg because he was too late getting to the hospital." (Mother of four, 37 years).

Our results confirmed the already classical argument that the way the mother responds to danger and life threat, influences her offsprings. The mother's PTS- symptoms and educational level was the most important determinanta of their children's PTS- and especially avoidance symptoms. Yet, the mother's characteristics determined the symptoms together with child's characteristics and marginally with the trauma exposure. The girls witnessing violence to others and having well-educated mothers with high PTSD showed the highest level of PTS-symptoms. Intrusion symptoms were most common among young girls whose mothers showed a high PTSD, whereas, avoidance symptoms were common among all children, who were personally exposed to trauma, and whose mothers were educated and showed a high level of PTSD. Thus, intrusion symptoms seem to be more a function of child characteristics, and avoidance symptoms of the trauma itself. The result contributes to the hypotheses that PTSD is a dynamic and multi-dimensional concept, and that different models explain the occurrence of intrusion and avoidance (Horowitz, KS: JTS).

Girls were more vulnerable to PTSD, which concurs with the research on children living in war zones (for review, Pfefferbaum, 1997) and peaceful areas (Yule, 2000). In our sample, the gender differences were evident for both categorical (diagnostic) and symptom levels of PTSD. Concerning the specificity of symptoms, girls showed more intrusion, but not avoidance or hyperarousal, than boys. Our results differ from Hadi and Hlabre (1998), who found no gender differences in the severity of PTSD among Kuwaiti children.

The age of the child was not associated with the diagnostic severity of

Discussion

This article reports the reality of the Palestinian women in various perspectives, including the description of the psychological suffering of the mother and children who are currently exposed to shelling and bombardment, and the role of trauma-, child-, and mother-related characteristics in determining the symptoms. The results revealed a high level of PTSD: more than a half (55%) of the children suffered from severe level of PTSD symptoms, and a third from moderate level. The percentage corresponds with the levels of PTSD among the Cambodian (Kinzie, et al., 1986; Sack et al., 1995), and South American (Cervantes, et al., 1989) and Bosnia-Herzegovian (Smith et al., 2002) refugee children fleeing atrocities in their home countries. The level of PTSD was considerably higher than was reported among Lebanese and Israeli children (Laor et al., 1997; 22%), but lower than was reported among Iraqi children (Dyregrov et al., 2002; 84%).

The are some context-specific characteristics of the current trauma that may explain the children's high level of PTSD. First, losing one's home means more than an acute disaster for Palestinians as it evokes the memories of being a refugee and fleeing the home land. Shelling and demolition of home also means that families are forced to live in tents or in the houses of the relatives, which both is a reminiscent of the 1948 refugee and a reason for practical and social problems.

There are several documentations of how the current shelling and house demolitions evoke memories associated with the loss of historic Palestine in the 1948 war, which is the initial source of fear and insecurity and deeply affects the inner layers of the Palestinian psyche (El Sarraj, Tawahina, & Abu Hein, 1991). In the same vein, Israeli researchers have shown that combat soldiers whose parents were survivors of the holocaust were more vulnerable to PTSD than controls (Solomon,).

Second, shelling or demolition happens suddenly without prior notice. It is the unpredictability that is considered to be the most traumatic for both humans and primates (Seligman). The methods that the Israeli army employs in shelling, attacks and demolition are psychologically devastating, as the army carries them out suddenly in the middle of the night or sometimes at midday, when people are engaged in their daily life. Third, families are systematically prevented from helping their wounded dear ones, and to bury them with decency and honor. The bereavement process is therefore often inferred by strong feelings of guilt, helplessness, despair and anger. The following description depicts some of the reality of the families studied .

Table (1) Prevalence rate of the traumatic experiences of children and their mothers

Direct Personal experience	**Child**	**Mother**
Shelling of the home	99.2%	99.5%
Tear-gassed	94.9%	97.5%
Severe burns	1.7%	2.5%
Shot by live bullets	.8%	4.2%
Shot by plastic bullets	4.2%	1.7%
Head injury with loss of consciousness	2.5%	2.5%
Deprivation of medical help	1.7%	2.5%
Witnessing traumatic events	**Child**	**Mother**
Saw shooting, fighting or explosion	96.6%	100%
Saw stranger being injured or killed	51.7%	62.2%
Saw friend or neighbor being injured or killed	35.6%	50.4%
Saw family member being injured	22.9%	32.2%
Saw funerals	95.8%	95.9%

Table (4) Means and standard deviation for some psychiatric variables of SCL for the Palestinian women before and after the Al-Aqsa Intifada

Variable	**Before Al-Aqsa Intifada**		**During Al-Aqsa Intifada**	
	SD.	**Mean**	**SD.**	**Mean**
Physical symptoms	7.5	8.1	8.6	19.7
Obssessions-Compulsions	5.9	6.9	7.0	16.9
Senstivity	6.6	8.9	6.3	16.2
Depression	8.9	11.2	9.0	24.6
Anxiety	6.2	6.8	6.1	16.6
Hostility	3.6	4.1	3.9	9.0
Phobias	3.9	3.7	6.1	11.8
Paranoia	4.4	4.7	4.4	8.7
Psychosis	5.5	4.8	6.9	11.2

Empirical research about the impact of the poitical violence on women

Taking into consideration this political context, the researchers were eager to explore the phenomena of losing "home" in such situation. Thus, we hypothesize that exposure to shelling and home demotions will result in various behavioral and neurotic symptoms among mothers and their children, and will also lead to a high level of PTSD. Also we can expect that the mothers will develop high rates of psychiatric symptoms and PTSD, and that there is certain correlation ..

For the mothers, we used the following scales:

1- Symptoms Checklist-Revised SCL-90-R: The Symptom Checklist-Revised is a self-report instrument for the assessment of somatic complaints that are associated with generalized feelings of malfunctioning (Derogatis, 1977). The SCL90-R is considered a multidimensional indicator of psychopathology. It covers a wide range of complaints reported by ambulatory psychiatric patients, and can be used for screening and evaluation purposes. The SCL-90-R was translated and validated for use with Arabic speaking populations (Abu Hien, 19–, in press).

2- Neuroticism Scale: E.P.Q. was employed in the applied Arabic version of 23 items. It was translated to Arabic and it was found that the reliability of the scale ranged between 78-83.

3- PTSD for mother: PTSD symptoms were assessed via a list of 15 symptoms draw from Allodi (1990). The interviewer inquired whether the subject had been suffering from each of them for more than one month. Reliability of the scale by Alpha Cronbach was .81.

RESULTS:

1. Trauma exposure:

For children, the most prevalent types of trauma exposure were the shelling of the home 99.2%; being tear gassed 94.9%; witnessed shooting 96.6%; saw funerals 95.8%; saw strangers being injured or killed 51.7%.

For mothers, the most prevalent types of trauma exposure were: 100% saw shooting; 99.5% witnessed shelling their homes; 97.5% were tear-gassed.

For example, research on the psychological effects of Lebanon's 15 year Civil War (1975-1990) on Lebanese families indicates that deprived and depressed Lebanese mothers were more likely to be poor parents under these violent conditions than non-depressed mothers (Bryce, Walker and Peterson 1989). In another study [reference1989], researchers investigating the importance of different traumatic events in predicting depression among West Beirut women during Israel's 1982 invasion of Lebanon and war-related circumstances, found that only displacement from home increased depression. Similarly, a study (Rosenbaum & Ronen, 1992) of Israeli children showed that traumatic experiences, such as shelling during the 1990 Gulf War, led to higher level of anxiety in week 1 of the war than in week 5, and greater anxiety at night than during the day. Interestingly, the anxiety of the mothers of these children was higher than that of their children (Rosenbaum & Ronen, 1992).

As the "Al-Aqsa Intifada" continued into its second year, the Israeli army frequently shelled the Palestinian Gaza Strip and West Bank. Until this writing, 559 homes have been destroyed in the Gaza Strip and the West Bank. In addition, 3669 have been shelled. The Israeli army uses a variety of methods to shell or destroy homes. These methods include tank shells, bulldozers, helicopter gunship, and fighter aircraft (e.g. American-made F-16's). Homes have been bombarded and destroyed or made uninhabitable. Many families have found themselves living in tents. When families witness the destruction of their own homes by enemy soldiers, the psychological effects are immense, as the Palestinian home is not only a shelter, but also the heart of family life. There are memories of joy and pain as well as attachment to the families' objects. Home is associated with feelings of security and consolation.

"Home" is highly significant to all human beings, and seeing one's home bombed is traumatic for anyone. For Palestinians refugees, the demolition of their homes is more horrifying as it reawakens the trauma of uprooting in 1948.

"I left my home and went to my parents' house when the shelling started. When I returned to my home in the evening, I found it destroyed. The furniture was scattered and broken. I began to weep. At that moment I began to remember the time when we were uprooted from our country, Palestine. We settled in the Khan Younis camp for 35 years. Then we left the camp to live here in another area in the city."

60-year old woman, Khan Younis

more violent Intifada was the increasingly evident failure of the Oslo peace process, whose impetus, ironically, came from the first–mainly non-violent uprising of 1987-93. Instead of a lasting peace between Israelis and Palestinians, Oslo had brought economic de-development (Roy 1995) including high unemployment, a 50% increase in Israeli settlement building and land confiscation, and a decrease in Palestinian freedom of movement and lack of civil liberties.

Our knowledge about the effect of violent trauma on children's mental health derives from the experience of both human-made and natural disasters. Studies on the effect of war on children come from the experience of the Second World War, contemporary conflicts in the Middle East, South Africa, Ireland and Bosnia, as well as the effect of urban violence targeted on American children. Similarly, studies of recent earthquakes in San Francisco and Armenia also provide useful information about children's psychological responses and their potential for recovery.

Some researchers have attempted to define the association between these traumatic events and the development of symptoms (Dunsdon, 1940; Brander, 1941; Ziv & Israeli, 1973; N. Milgram & R. Milgram, 1976; Terr, 1979; Punamaki, 1984; Krupinski, 1986; Corrolissen & Lab, 1987; Bradbum, 1991; Montgomery, 1992; Rosenbaum & Ronen, 1992; Kilngman, 1992; Macksoud, 1992; Cliff, 1993), including the development of Post Traumatic Stress Disorder, PTSD (Kinzie, Sack, Angell, Manson & Rath, 1986; Pynoos, 1993; Barker, 1990; Green et. al., 1994; Weine et. al., 1995; Dawes, 1992; Dyregrove & Paundalen, 1993; Nader & Pynoos, 1993; Savin et.al.,1996; Macksoud et. al., 1996; Sack et.al.,1997). Other studies have focused on various mediating factors that mitigate the effects of traumatic experiences on children (Rofe & Lewin, 1979; Milgram & 1979; Hobfll, 1986; Hourani,1986; Mahioub, 1990), particularly including family dynamics (Freud & Burlingham, 1942; Fraser, 1974; Ziv & Israeli, 1973; Allodi,1980; Bryce and Walker,1986).

While researchers disagree on exactly how traumatic experiences may affect children's mental health, they consistently report that there is no direct link or relationship between traumatic experiences and a child's mental health. With that said, however, there is some empirical research supporting the assumption that the nature of traumatic experiences prescribes the nature and severity of psychological problems. (Punamaki, 1984; Krupinski, 1986; Carrolissen, 1987; Pynoos, 1987; Brad Burn, 1991; Straker,1992; Klingman, 1992; Dawes, 1992; Bryce, Walker and Peterson 1981).

C. Transport cost sponsorship:

Through its campaigning work in the field, the Women's Affairs Technical Committee in Palestine has realized that one of the reasons for school drop-out for girls and thus to early marriage was the high cost of transport from remote areas to the nearest secondary schools. According to the statistics of the Ministry of Education, there are 160 secondary schools for girls in the West Bank and Gaza and 65 coeducational secondary schools. Most are located in the main towns. Taking into consideration that there are about 420 Palestinian villages, around 36 refugee camps and cities, this raises the need of secondary schools to over 450. The existing number of 225 schools leaves many sites without the service of a secondary school; thus students, especially in the remote areas of the West Bank, have to use transport and be able to afford it, in order to further their education. Since 1997, WATC has been trying to secure contributions for enabling girls to reach secondary schools by providing them with the cost for transportation. Although, this program cannot present a solution to the problem, a few girls may be saved.

D. Not dismissing married women from school:

Schools do not dismiss girls who get married: The Women's Movement in Palestine is today calling for a regulation that would prohibit marriage before the age of 18. As this may take a long time before it is achieved, and in view of the high percentage of early marriages, the movement saw it as an achievement when the MOE announced in 1996 that girls who get married while still in school will not be dismissed as they used to. Both male and female students who marry while still at school, however, have to visit the school counselor for possible assistance(Mirrwan 2002).

The Impact of trauma on the Palestinian Family(mothers & children)

In September, 2000, a new Palestinian uprising began against the now 34-year old Israeli occupation. The immediate cause of the uprising was the visit of the Israeli Knesset Member Ariel Sharon accompanied by over 1000 Israeli police in full riot-gear to what Jews call the Temple Mount and Muslims, the Noble Sanctuary ("El-Haram A-Sharif") on which sits Al-Aqsa Mosque. Following Friday prayers the next day, Palestinians protested this violation of their holy place, which resulted in Israeli police fatally shooting several unarmed protesters. This event provided the immediate spark for Palestinian protests throughout the West Bank and Gaza Strip, as well as the name for an uprising that continues at this writing–the "Al-Aqsa Intifada." The more distant cause for this second and

Use of contraceptives: 45% of women at one time or another used contraceptive methods. Reasons for not using contraceptives according to a study by PCBS include: menopause 43.6%; not suitable 3.7%; cost 0.6%; lack of knowledge 2.1%; spouse opposition 17.7; own convictions 12.6%; religious convictions 7.3%; opposition of relatives 1.3%. This means that the social norms and beliefs lie behind the opposition to the use of contraceptives.

C. Labor

The percentage of women in the labor force is 11.4%. The following show a strong link between women's education and their participation in the labor force:

- The percentage of women workers in sectors other than the agricultural who have finished more than their secondary education is 39% in WB and 57% in Gaza.
- 40% of women's work is in the education sector; 20% in health and social services; 14% in textiles; 9% in sales, while 10% of males work in education, 6% in health and social services and 4.5% in textiles

Moreover, the highest percentage of females outside the labour force is within the age group 25-54, the lowest between 15-24 and over 55. These results are exactly the opposite for males. The reasons behind these findings is that women usually sacrifice their productive roles in society during their reproductive years especially because of the unavailability of services that would facilitate the work of women (Ibid 1998)

Efforts given by the Authority and Women's organisation to improve the conditions of Palestinian women:

A. Raising marriage age:

The Palestinian Women's Movement has been trying to advocate for a law that would raise the legal age of marriage to 18. Currently, the legal age for marriage is 15 for girls and 16 for boys. The Palestinian Legistive Council is trying to raise the legal age of marriage to 18.

B. Building more schools for girls:

For two years, 1996 and 1997, the slogan of the Ministry of Education has been "More Schools for Girls".

naturally highly affected by the conditions of the Palestinian people as a whole. It is no coincidence that the volatile political situation and the continued unrest and feelings of insecurity that Palestinians have faced during the last three or four decades have led to their having thehighest fertility rate in the world, and a relatively high percentage of early marriage and drop-out rate of secondary school education for girls. One should furthermore observe certain features of Palestinian society that affect the lives of Palestinian women in particular. These include a 99% of the elderly who do not live in homes for the aged, 84% of children who do not go to nurseries, and the fact that most Palestinian women outlive their partners and depend on their children for support. In addition, only 25% of families have some kind of retirement fund, and this mainly through the males in the family.

Relations and Effects of Education, Health and Labour.

A. Education

It is generally assumed that education improves women's opportunity for a greater degree of self-sufficiency, expansion of choices, control over resources and increased freedom of movement. Education also equips women with skills to participate in the public sphere of employment, and increases the feeling that women have the right to choose their own husbands.

The proportion of females enrolled in basic and secondary education increased incrementally between 1975 and 1996: primary education rose from 45.37% in 1975 to 49.05% in 1996. In the preparatory cycle, the percentage rose from 40.54% in 1975 to 46.67% in 1990. The percentage also rose dramatically for the secondary cycle from 36.86% in 1975 to 47.052% in 1996.

Literacy rate: 91.5% of males in Palestine are literate in contrast to 77% of females. The literacy rates improve with the younger generations (Suheir 1998)

B. Health

Discrimination in health care between male and female babies increases the mortality rate of female babies by 20% due to economic, social treatment, and care giving.Between 70-80 mothers in every 1000 cases die annually. This percentage increases in the age group between 15-19 signifying the disadvantages of early marriage. The number also rises to 140/1000 for women aged between 50-54.

As the Oslo agreement began to be implemented, WATC started to mobilize, pressuring the Palestinian Authorities into abolishing regulations that discriminated against women. Under the Oslo Agreement, the legislation that existed in the Palestinian territories before the occupation should be in effect under the rule of the Palestinian authority. Many of these laws discriminate against women (The Palestinian women's movement 1998).

Women were suddenly required to get the permission of "their guardians" in order to obtain passports. Women who wanted to take driving lessons were required to take a male chaperone along. Some banks did not allow women to open bank accounts for their children. WATC's protests ranged from petitions and media campaigns to demonstrations and were successful in getting these regulations reversed. Furthermore, as new laws and legislation were being drafted, they were analyzed by WATC from the perspective of gender, and suggestions for change were circulated widely. Many of these suggestions were adopted by the Palestinian Legislative Council because of WATC's strong lobbying efforts. Women are now able to give their nationality to their husbands and children, and even maintain their maiden names. Passports can now be obtained without the permission of any guardian, and females do not have to be chaperoned while taking driving lessons.

WATC did not restrict its activities to lobbying for equal rights. It provided training to women running for elections, women activists, and other women in government positions. Ministers of the Palestinian National Authorities were lobbied for more representation of women in decision-making posts, and the number of women in these posts grew considerably. Meanwhile, WATC was not very successful in achieving its demand for a quota of 30% for women in the legislative council, and in spite of active campaigns to vote for women, only five women won seats in the eighty-eight seat legislative council.

WATC is now organizing and preparing for more representation of women within the municipal and village council elections. Its activities have developed to include a daily radio program on the official Palestinian radio broadcasting service and a bi-weekly newspaper titled "The Voice of Women."

Still, there are many challenges in improving the conditions of Palestinian women. These challenges however, represent a political and national dilemma for Palestinians. The condition of Palestinian women is

main political parties and a few smaller ones.

The Women Committees played a major role in the organization of the struggle for the liberation of the homeland, especially during the intifada. While a lot of emphasis was put on political work and the struggle for the liberation of the homeland, little was placed on social issues and the equal status of women.

As the negotiations between the Palestinians and Israelis were started in the early nineties, women began to realize the need for mobilization towards achieving more political and social rights for women. They began to fear the fate suffered by the women of Algeria, who were sacrificed to the achievement of political reconciliation with fundamentalist groups. Women became then more sensitive to the fact that through the long years of struggle for liberation, the issue of equal rights had been neglected.

Within the General Union of Palestinian Women, a school of thought still exists that believes that it is not yet the time to address social issues and that all efforts should be mobilized and concentrated on the liberation of the homeland. This school feels that focusing on equality issues now will divert the attention of the public from more pressing matters related to the continued occupation and harassment of Palestinians. The severe economic hardship and the lack of attention to the practical needs of women make this argument valid. The other school of thought is represented by a coalition of women's committees and organizations and professional Palestinian women who believe that it is always time to address social issues, especially now when the laws and legislation are being shaped. This second school, represented by the Women's Affairs Technical Committee, WATC, believes that the liberation of the homeland cannot be achieved if half of the community are severely discriminated against.

The Women's Affairs Technical Committee was established at the beginning of negotiations between Israel and the PLO in 1992. The PLO then established technical committees for different spheres of life to prepare for the negotiations. The representation of women within these committees was very low. In addition, no committee was established to address women's rights and issues. As women activists demanded the establishment of such a body, the Women's Affairs Technical Committee, WATC, was established. It included sixteen women activists representing three main political groups and some independent professionals. Today, WATC represents women in the four main political parties in Palestine. In addition there are representatives of women's study centers and independent professional women.

The Reality of Palestinian Women

Samir Qouta

Introduction

This article highlights the condition of Palestinian women from various perspectives-historically, socially, culturally, and politically.

It also tries to assess the magnitude of the psychological suffering of Palestinian women before and after the current Intifada.

Palestinian women have been active since the beginning of the century. The difficult political situation and the consecutive wars their homeland was facing compelled the women's movement in Palestine to concentrate its efforts on welfare activities providing relief to thousands of women and children. Following the 1967 war, women's organizations added to the services they rendered with training programs that enabled women to participate in the wage-labor force. The General Union of Palestinian Women played a major role in organizing women under occupation and in the diaspora to sustain their community and uphold their families. In the late seventies, younger groups of women emerged. These were mainly university students and college graduates who formed women's committees within the various political parties in Palestine who were then working underground. In Palestine today there are five

تأثير الخطاب الرسمي على رفع شأن المرأة اليمنية في تشريعات وقوانين «الجمهورية اليمنية»

نبيهة صالح

المقدمة

احتلت قضية المرأة مكانة خاصة في جميع الخطابات الرسميه للدولة اليمنية منذ نشوئها عام١٩٩٠م، وأهمها الخطاب السياسي الرسمي المتمثل بأقوال رئيس الدولة وفعالياته ونشاطاته، حيث أعطى أهمية بالغة لحث المرأة والرجل معاً على تفهم طبيعة المرحلة الراهنة على أنها مرحلة تطور ومواكبة للعصر. لذلك وقف الخطاب الرسمي مع تطوير الإنسان اليمني، ونادى بضرورة منحه حق المشاركة الفعلية في عملية التنمية، لأن التهميش والاضطهاد من العوامل التي تعرقل تطور المجتمع. فلا بد من أن يكون الإنسان عنصراً فعالاً، منتجاً ومشاركاً في عملية التنمية الشاملة، والتي لا يمكن حدوثها إلا بمشاركة المرأة فيها. وقد عمل الخطاب الرسمي على إقناع المرأة ذاتها بأهمية المشاركه، ودعا الرجل وكافة القوى المجتمعية إلى مساعدتها، وحثها على ضرورة العمل في جميع المجالات. هذا ما دعا إليه رئيس الجمهورية في خطابه أمام جمهور النساء في المؤتمر الوطني الأول للمرأة اليمنية في١٩٩٧/٣/٣م، وقد حثّ فيه رئيس الحكومة على ضرورة الاهتمام بالمرأة ومراعاة تكافؤ الفرص بينها وبين الرجل على حد سواء[١] باعتبارها عنصراً أساسياً في القوى البشرية

(١) كلمة الاخ الرئيس علي عبدالله صالح بمناسبة انعقاد المؤتمر الأول للمرأة اليمنية. ١٩٩٧/٣/٣م.

المنتجة. إن دعمها في ذلك على مستوى القيادة السياسية نموذج فعلي للخطاب الرسمي الذي طالما نادى بأن المرحلة الراهنة مرحلة تجديد وإصلاح في المجتمع اليمني، ولذلك فهي بالضرورة تستدعي منح المرأة حقها بالمساواة والعدل والحرية، ومن ثم استجابتها للمشاركة الفعلية في مختلف مجالات الحياة.

لا جدال في أن الخطاب الرسمي في اليمن اهتم بحقوق الفرد وواجباته باعتبارها ركائز أساسية مترابطة ضمن الإطار الاجتماعي، والتي تشمل حق الإنسان في الأمان والحرية الفكرية التي تحفظ مكانته كفرد في المجتمع، طالما بات هذا الحق مطمعاً طبيعياً.

هذا ما جسّده بلا شك الخطاب الرسمي الذي ربط بين التطور والحداثة كحتمية تاريخية لانتقال اليمن من مجتمع تقليدي إلى مجتمع مدني، ومواكبة التطور العالمي. لذلك كان الهدف الأساسي للسياسة التنموية في اليمن النهوض بالإنسان اليمني وتطوير شخصيته من جميع الجوانب. فالرجل والمرأة معاً في حقل التنمية، باعتبارهما المورد البشري الهام إلى جانب الموارد الطبيعية. لقد حاول الخطاب الرسمي أن يركّز جلّ اهتمامه على الرجل قبل المرأة، وتوعيته بالمتغيرات الراهنة، لعله يُساعد بنفسه على تحرير المرأة من قيود الجهل والتخلف ويجعل منها إنساناً ذا شأن عظيم.

كما عمل الخطاب الرسمي على المطالبة بمحو الأمية عن طريق نشر التعليم، وعمل على إقناع المواطن في الريف والمدن بضرورة التعليم لما له من أهمية في تحقيق التقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. هذا ما جعل الدولة تحرص على النهوض بالتعليم وتطويره من خلال التخطيط العلمي (Scientific Planning) الجاد والمتواصل لجعل نتائج التعليم تؤثر في تطوير اليمن نحو مستقبل أفضل.

كذلك حث الخطاب الرسمي المرأة والرجل معاً على ضرورة مواكبة المرحلة الراهنة، ووضع جميع تشريعات الدولة وقوانينها لتسهيل وتثبيت حق المواطن في المشاركة في عملية التنمية. ولكن هل تمكّن الخطاب الرسمي، خطاب الرئيس والحكومة والبرلمان، من إقناع المرأة بالاستجابة لمتغيرات العصر؟ وهل تمكّنت التشريعات والقوانين من تنفيذ حقوق المرأة؟ وما هي أهم العراقيل التي وقفت في وجه الخطاب الرسمي؟ وأخيراً، وأهم من ذلك، هل استجابت المرأة وكافة قوى المجتمع لعملية التغيير في المجتمع اليمني؟

هذا ما سنجهد في البحث فيه من خلال محورين:

أولاً: دور الخطاب الرسمي في الرفع من شأن المرأة اليمنية في تشريعات الدولة وقوانينها.

ثانياً: مدى استجابة المرأة اليمنية للمتغيرات العصرية.

هذا ما سأناقشه معتمدة على منهجية الملاحظة والتحليل لواقعنا اليمني.

دور الخطاب الرسمي في الرفع من شأن المرأة اليمنية في تشريعات الدولة وقوانينها

إن الخطاب الرسمي المتداول حول النساء في اليمن قد استمد أفكاره من روح الشريعة الإسلامية التي وضعت المرأة في نصب آياتها الكريمة، فلم تفرق يوماً بين إنسان وآخر، وأعطت الفرد حق المساواة في الحقوق والواجبات. نظر الإسلام إلى الفرد في المجتمع، كإنسان، دون أن يحدد انتماءه الديني أو عرقه أو نوعه، بل اعتبره مواطناً له كافة الحقوق والواجبات في بناء المجتمع. حيث إنه لم يكفل الحياة للمسلمين وحدهم، بل أيضاً لغير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي.

من هذا المنطلق نرى أن الخطاب الرسمي بكافة أنواعة يتفق مع الشريعة في بناء القيم والأخلاق التي تهدف إلى التسامح والمحبة والإخاء بين الأفراد في المجتمع، لكنه يختلف في مسألة استغلال الشريعة من أجل تثبيت قيم تقليدية تحرم المرأة حقها في المشاركة في عملية التنمية. هذا ما أشار إليه الرئيس في لقائه مع رجال الدين لتوعيتهم على أهمية دورهم في المجتمع. عندما قال: «عليهم الآن واجب كبير ومسؤولية أكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع الحرص على تقصّي الحقائق والموضوعية والمصداقية، وعلى الحكومة مسؤولية في دعم الخطباء، والمرشدين.»[(٢)]

من هنا نرى أن الرئيس قد حث الخطاب الديني الذي يهدف إلى الإصلاح على أن يقف ضد الخطاب التقليدي الذي طالما ظل متخفياً وراء القيم والتقاليد الموروثة الخارجة عن مجتمعنا الإسلامي، وفي الوقت الذي حث فيه الإسلام على ضرورة مشاركة المرأة مع أخيها الرجل في بناء المجتمع الصالح الخالي من التمييز النوعي والعرقي...الخ. هذا ما تؤكده الآية الكريمة بقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) الآية (٧٠) سورة التوبة. على هذا الأساس يتضح لنا أن الخطاب الرسمي قد اتفق مع الشريعة في تثبيت قيم حميدة في المجتمع اليمني، وذلك بتنشيط كافة القوى المجتمعية وصياغة خطاب مجتمعي يتفق مع الخطاب الرسمي الذي ساعد بدوره على توعية أفراد المجتمع إلى أهمية المرحلة الراهنة التي تستدعي بالضرورة اشتراك المرأة والرجل في عملية التنمية.

---

(٢) رئيس الجمهورية في حديثه إلى العلماء والمرشدين والخطباء وأئمة المساجد في محافظة عدن. ٣٠ نوفمبر ١٩٩٥م.

إلا أن الخطاب الرسمي يختلف عن نظيره الخطاب التقليدي المعارض لمسألة إدماج المرأة في عملية التنمية، والذي كشف عن حقيقته في الندوة الدولية عن «الجندر» في عام ١٩٩٩م عندما رفع خطاباً متطرفاً ضد هذه الندوة ووقف من عمل المرأة مثل الشرطي، واعتبر القضاء خارجاً على الشريعة والعادات والتقاليد. هذا ما جعل الرئيس يوجه خطاباً بمناسبة تخرّج أول دفعة من الشرطة النسائية في عام ٢٠٠١م، وكان ذلك رداً على الخطاب الديني[٣]. إن هذه الأفكار ما زالت تسيطر على مجتمعنا حتى بعد إعلان الجمهورية اليمنية عام ١٩٩٠م، وشكلت عاملاً معرقلاً لتنفيذ التشريعات والقوانين في بداية التسعينيات. ويعود ذلك إلى أن اليمن تختلف في خصوصياتها عن غيرها من الدول العربية، وذلك في مسألة التقسيم التي جعلت اليمن منقسمةً إلى شطرين، أي نظامين سياسيين مختلفين، الشطر الجنوبي الذي انتهج السياسة الشمولية ذات الخطاب الرسمي الشمولي الذي منح المرأة حقها في المساواة وثبت ذلك في دستور ١٩٧٨م، وعمل على تثبيت القوانين التي تخص المرأة والأسرة، مثل قانون العمل، وقانون الأسرة، وتنفيذها على أرض الواقع. أما الشطر الشمالي من الوطن فقد انتهج نظاماً شبه رأسمالي، إلا أنه نظراً لتغلب القيم والعادات التقليدية الموروثة عزّز الخطاب التقليدي الذي طالما وقف أمام تنفيذ ما جاء به دستور عام ١٩٧٠م الذي منح المرأة حقها في المساواة في جميع المجالات. كما عزز الخطاب التقليدي الأفكار الذكورية التي رفضت ما جاء به التشريع حول المرأة، والقوانين مثل: قانون الأسرة والإرث وقانون العمل.

إلا أنه بالرغم من ذلك، وبعد إعلان الجمهورية اليمنية عام ١٩٩٠م، تأثرت التشريعات والقوانين (State Laws and Statute) في اليمن بالمواثيق والمعاهدات الدولية التي فرضت احترام الإنسان وحقوقه شرعاً، وأهمها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨م، والمعاهدات الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة ١٩٦٦م، والمعاهدة الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية لسنة ١٩٦٦م، والمعاهدة الدولية بشأن مسألة التمييز والعنصرية. فكان إعلان القضاء على التمييز والعنصرية ضد المرأة الصادر عن الجمعية العمومية للأمم المتحدة في نوفمبر ١٩٦٧م. وعلى هذا الأساس وضعت اليمن التشريعات والقوانين، والتزمت بتنفيذها على الواقع الاجتماعي.

إن الخطاب الرسمي السياسي قد عمل على تعزيز مكانة المرأة اليمنية في تشريعات الدولة وقوانينها التي أتاحت الفرصة للإنسان اليمني أن يحطم قيود الجهل

---

(٣) كلمة رئيس الجمهورية بمناسبة توزيع الشرطة النسائية ٢٤\٣\٢٠٠١م.

والتخلف التي تقف عائقاً أمام تطور مجتمعنا. كذلك عمل الخطاب الرسمي على مواكبة الحداثة والتطور اللذين يعيشهما عالمنا المعاصر، واللذين أضحيا ضرورة موضوعية تفرضها متطلبات العصر. وتحقيق ذلك يستدعي بالضرورة مشاركة المرأة والرجل معاً في عملية البناء الجديدة وهي العملية التنموية التي لا يمكن تحقيقها إلاً على قاعدة المساواة بالحقوق والواجبات. إن حقوق الإنسان وحرياته تقتضي تمتع المرأة بكافة الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على قدم المساواة مع الرجل. هذا ما أكده خطاب الرئيس في كلمته بمناسبة اختتام منتدى الديمقراطيات في أنه يجب أن نعطي المرأة حقها في العمل السياسي حتى لا يصبح الحديث عن المرأة مجرد شعارات إلخ.(٤)

بناءً على ذلك اهتم التشريع في اليمن بأوضاع المرأة، ونادى بضرورة معاملة «المرأة» كإنسان، وفقاً لما جاءت به المواثيق الدولية، ومنها ميثاق جامعة الدول العربية، وما نادى به الإسلام أيضاً. إن التمييز ضد المرأة يتنافى مع كرامة الإنسان، ويمثل عقبة تعترض الإنماء التام لطاقة المرأة في خدمة بلدها وخدمة الإنسانية(٥) مما يحول دون إشراكها على قدم المساواة مع الرجل في بناء المجتمع المعاصر. لذلك فرض الخطاب الرسمي الرفع من شأن المرأة وعمل أولاً وقبل كل شيء على تحرير أفكار الرجل من قيود العادات والتقاليد والأعراف الموروثة، والتي ظلت ردحاً من الزمن تفرض نفسها على مجتمعنا اليمني وتعيق تطوره حتى بعد إعلان الوحدة. وعمل ثانياً على إقناع المرأة ذاتها بأهمية المرحلة.

وضع الخطاب السياسي في اليمن استراتيجية التنمية الشاملة (National Development) من أجل بناء اليمن المعاصر، والتي لا يمكن تحقيقها بدون تطوير الإنسان اليمني. ومن هذا المنطلق عمل الخطاب الرسمي على الاهتمام بالفرد دون تمييز، وتطوير شخصيته من جميع الجوانب. وهذا بالطبع يتطلب في البداية وضع سياسة تعليمية تعمل على تنشئة الطفل في الأسرة أولاً، فهو الذي سيصبح بدوره إنسان الغد. ذلك أن التعليم أضحى على رأس القائمة في استراتيجية الخطاب السياسي الرسمي على مستوى الدولة. وقد ثبتها بعد ذلك وجسدها «الدستور» المنظم لحياة المجتمع اليمني، ونفذها القانون الذي عمل على تثبيت ما جاء به التشريع في قوانين خاصة تحمي المرأة وتعرّفها بحقها الشرعي وواجبها المفروض على المجتمع.

---

(٤) كلمة الرئيس علي عبدالله صالح بمناسبة اختتام منتدى الديمقراطيات الناشئة. ١يوليو ١٩٩٩م.

(٥) دراسات يمنية العدد٤٤، يوليو-ديسمبر ١٩٩٢م، صنعاء، ص ١٦٨- ١٦٩.
أيضاً Nabiha H. Saleh, Doktrynaislamu I konstytuce panstw arpskich. Warszawa 1993 st 120

كما عمل الخطاب السياسي أيضاً على توعية الرأي العام على استيعاب المرحلة الجديدة لليمن المعاصر، يمن الوحدة وبناء الجيل الجديد الرافض للتمييز العنصري بين الرجل والمرأة.

هذا ما جعل اليمن تلتزم بتنفيذ المعاهدات الدولية حول تطوير الإنسان وإلغاء العنصرية، وفقاً لما أعلنته المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة ١٩٦٧م، عندما أشارت المادة إلى اتخاذ جميع التدابير المناسبة لتوعية الرأي العام وإثارة التطلعات في كل بلد نحو القضاء على النعرات، وإلغاء جميع الممارسات العرقية القائمة على فكرة دونية المرأة[٦]. هذا ما أشار اليه الرئيس في لقائه مع كافة القوى الاجتماعية في «الحديدة» حين أكّد على أن المرحلة اليوم هي مرحلة الألفية الثالثة التي تتطلب مشاركة كافة قوى المجتمع، رافضاً الخطاب المعارض لأي تطور يشمل المرأة[٧]. فما كان على اليمن إلاّ أن تكون خطوتها الأولى لتنفيذ استراتيجيتها التنموية أن تضمن حقوق المرأة ومساواتها بالرجل. فكانت البداية بمحو الأمية في المجتمع اليمني بما أنها لا تتناسب مع تطور المرحلة الجديدة، وتعتبر السبب الرئيسي في اضطهاد المرأة وعدم فهمها لحقوقها وواجباتها. وهذا ما أعلنته المادة (٥٤) من الدستور في تأكيدها ضرورة أن تكفل الدولة حق التعليم المدني والديني لجميع المواطنين، واعتبرت التعليم الأساسي إلزامياً لكل مواطن ومواطنة.[٨]

هكذا بدأ التشريع يعترف بحق المرأة في التعليم الإلزامي أولاً ومن ثم مساواتها في العمل في جميع المجالات. فعملت الدولة على ضرورة تنفيذ السياسة التعليمية الإلزامية لجميع المواطنين، وجعلت حق الفتاة اليمنية بالتعليم مهمتها الرئيسية، وسهّلت كافة العقبات التي قد تقف عائقاً أمام تعليم الفتاة، مما أدى إلى انخفاض نسبة الأمية بين البالغين ١٥ سنة من ٥٩,٤٪ في عام ١٩٩٤م إلى ٥٤,٨٪ في عام ٢٠٠٠م. كما يبيّن دليل التحصيل العلمي أن التعليم قد حقق تحسناً ملحوظاً للأعوام ١٩٩٧/٢٠٠٠م نتيجة ارتفاع معدل القراءة والكتابة للبالغين من ٤١,٨٪ إلى ٤٧،٣٪ في الفترة المذكورة. وهذا يعني أن هناك تحسناً لدى الإناث من٣١,٥٪ إلى ٣٣,١٪. أما في التعليم الجامعي فقد ارتفعت نسبة الإناث لعامي ١٩٩٩-٢٠٠٠م إلى ٢٩,٥٣٤ ألف طالبة في مختلف الجامعات اليمنية[٩].

---

(٦) دراسات يمنية، مصدر سابق ص ١٦٩. أيضاً dokt-islamuKst 10

(٧) كلمة رئيس الجمهورية، أثناء لقائه بالمسؤولين والفعاليات الاجتماعية بمحافظة الحديده. ٣١ نوفمبر ٢٠٠٠م.

(٨) دستور الجمهورية اليمنية عام ١٩٩٤، صنعاء.

(٩) وزارة التخطيط والتنمية: الجمهورية اليمنية مسيرة عشر سنوات ١٩٩٩-٢٠٠٠، صنعاء، ص ٧١.

من خلال هذه الإحصاءات يمكن أن نستنتج أن الخطاب الرسمي قد لعب دوراً مهماً في خروج الفتاة إلى التعليم. وهذه النسبة تعتبر إلى حد ما إنجازاً عظيماً تحققه الفتاة اليمنية، وهي نتيجة مشرفة، وقد أعطت صورة إيجابية عن اليمن المعاصر. وهذا بدوره أعطى المرأة فرصة للانخراط في المجال الاقتصادي، إذ استجابت للخطاب الرسمي الذي أكد على ضرورة انخراط المرأة في الحياة الاقتصادية ومشاركتها في عملية التنمية الشاملة. وهذا ما أكده الدستور عندما كفلت الدولة تكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية والاجتماعية للرجال والنساء على حدٍّ سواء.(١٠) كما أشار الدستور أيضاً إلى أن المساهمة في المجالات المختلفة، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية حق لكل مواطن يمني دون استثناء، لذلك عمل الخطاب الرسمي على حث المرأة على ضرورة الاستفادة من حقها الشرعي في العمل، حيث أشار الرئيس في المؤتمر الأول للمرأة عام ١٩٩٧م «إلى أن اليوم هو عصر التكافؤ بين الرجل والمرأة على حد سواء، وعلى المرأة أن تسهم إسهاماً فعالاً في عملية التنمية.»(١١) وهذا أدى إلى رفع نسبة النساء العاملات في مختلف الأنشطة الاقتصادية عمّا كان عليه في العقد الأخير من القرن الماضي. مما يعني أن مشاركة المرأة كقوة بشرية في عملية التنمية بات ضرورة ملحة للفترة الراهنة، كما أثبت احتياج سوق العمل إلى هذا العنصر البشري الفعال. وهذا ما تثبته إحصاءات التقرير العام للتنمية البشرية: إن نسبة المشتغلين قد ارتفع بمتوسط سنوي ٣,٨٪ نتيجة ارتفاع مشاركة المرأة إلى٢٢,٧٪ في عام ٢٠٠٠م، بمعدل نمو سنوي من ٨,٢٪ لتصل نسبة المشتغلات إلى ٢٥,٧٪ مقابل ٧٤,٣٪ للذكور.(١٣)

إلى جانب ذلك دعا الخطاب الرسمي إلى ضرورة مشاركة المرأة في الجانب السياسي حتى يكتمل دورها الاقتصادي والاجتماعي، بما أنها قد أصبحت في العقد الأخير من القرن الماضي شريكاً فاعلاً ومتفاعلاً مع كافة متغيرات الحياة في المجتمع اليمني. وقد جسد الخطاب الرسمي حق المرأة في العمل السياسي في دستور الجمهورية اليمنية. حددت المادة (٣١) أن النساء شقائق الرجال ولهن من الحقوق وعليهن من الواجبات بما تكفله الشريعة الإسلامية وينص عليه القانون. كما عمل الدستور على تنظيم العمل السياسي بما يكفل الحق في المواطنة والتعبير عن الرأي، وحق الانتخاب والترشيح، دون تمييز بين رجل وامرأة، باعتباره حقاً لكل فرد في

(١٠) الدستور. المواد ٢٤ -٢٥ -٢٦.
(١١) وزارة التخطيط. تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠ -٢٠٠١م صنعاء.
(١٢) الدستور. المادتان ٤١-٤٢.

المجتمع.[١٣] هذا أيضاً ما أكده الخطاب السياسي لرئيس الجمهورية في المؤتمر الوطني الثاني للمرأة، حيث قال: «إن المرأة نصف المجتمع، لها كامل الحقوق، ويجب أن تكون وزيرة أو في البرلمان وأن تكون في كل مؤسسة.»[١٤] كما دعا أيضاً إلى تفعيل الديمقراطية وحقوق الإنسان في تثبيت حقوق المرأة وتنفيذها كي لا تصبح مجرد شعارات.[١٥] لذلك أعطي القانون أهمية بالغة لأنه يجسد إرادة التغيير ويعبر عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة، ويعمل على تنظيمها.

نتيجة هذا الدعم أصبح للمرأة دور فعال في جميع أجهزة الدولة، وتبوّأت مناصب رفيعة المستوى من مديرة إلى سفيرة ووزيرة، وشغلت وظائف هامة في مكاتب رئاسة الجمهورية وسلك القضاء، ودوراً قيادياً في الأحزاب السياسية، وهذا ما أتاح لها فرصة أن تكون صاحبة قرار ذاتي أولاً ومن ثم قرار سياسي.

لم يقتصر التشريع على تفعيل دور المرأة في الجانب الاقتصادي والسياسي فقط، بل أهتم أيضاً بها في الجانب الاجتماعي كأم وربة بيت، وهذا ما تنص عليه المادة (٣٠) من الدستور: «على الدولة أن تحمي الأمومة، والطفولة...الخ». وهذا يعني اهتمام الدولة بالمرأة باعتبارها النواة الأساسية لتكوين الأسرة والنشء الجديد. لذلك عملت الدولة على وضع الاستراتيجيات والسياسات المرتبطة بحقوق المرأة، كالاستراتيجيات الوطنية للسكان التي تؤكد على ضرورة تطوير التشريعات المتعلقة بحقوق الأم والطفل على هدى القيم الإسلامية، لتكفل للأسرة وأفرادها حقوقاً عادلة. لقد لعب الخطاب الرسمي المتداول حول النساء في المجتمع اليمني دوراً إيجابياً لتثبيت حقوق المرأة المستندة إلى التشريع، بما يجعلها مسايراً لمستوى التغييرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ثم توفير الشروط التي تجعل هذا التشريع ينعكس على حياة الفرد في المجتمع، ويغير في فكره وسلوكه، ويجعل حقوق المرأة المشروعة قانونية، وممكنة الممارسة في الواقع ومتابعة تنفيذها من الجهات المختصة. على سبيل المثال، تم إنشاء اللجنة الوطنية للمرأة عام ١٩٩٦م لمتابعة قضايا المرأة القانونية والتشريعية، وتوعيتها على حقها وواجبها تجاه الدولة والمجتمع.

لذلك أعطي القانون أهمية بالغة، بما أنه يجسد إرادة التغيير ويُعبر عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة، ويعمل على تنظيمها، وذلك في محصلة تاريخية معينة ومحكوماً بدرجة تطور المجتمع، وتستدعي صدوره أو تغييره الضرورات الموضوعية،

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) كلمة رئيس الجمهورية في المؤتمر الوطني الثاني للمرأة اليمنية. ٨-١٠ مارس ٢٠٠٣م.

(١٥) كلمة الرئيس أمام منتدى الديمقراطيات، مصدر سابق.

أي المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية الداخلية والدولية.[١٦]

أي أن القانون يجب أن يكون استجابة لضرورات ومتطلبات التطور والحداثة التي تعتبر مرحلة لا مناص منها في الانتقال باليمن من مجتمع تقليدي إلى مجتمع مدني. وهذا يستدعي بالضرورة الاعتراف بحق المرأة باعتبارها قوة بشرية لها الحق في ممارسة نشاطها على أكمل وجه كفرد في المجتمع ونواته الأساسية.

هذا ما جاء به القانون ليضع الأسس والمعايير والقواعد الحقوقية لتطوير العلاقات الاجتماعية وتنظيمها، والتي تعد الأسرة النواة الأساسية فيها. فعمل الخطاب القانوني على صياغة ما جاء به التشريع في حيثيات دستور الجمهورية اليمنية لعام ١٩٩٤م من خلال صياغة قوانين تخص حقوق المرأة والأسرة والرعاية الاجتماعية في مختلف مجالات الحياة. وكانت البداية في إصدار قانون العمل عام ١٩٩٤م الذي عمل على تنفيذ التشريع في تكافؤ فرص العمل بين جميع المواطنين.

على هذا الأساس منح القانون المرأة الفرصة في العمل والمشاركة في الحياة الاقتصادية جنباً إلى جنب مع الرجل كقوة بشرية هامة في تطوير عملية التنمية، وهذا ما تنص عليه المادة الخامسة من القانون: «إن العمل حق طبيعي لكل مواطن وواجب على كل قادر عليه.» وهذا يعني أن القانون لم يفرق بين المواطنين من حيث الجنس أو العقيدة أو اللغة في شغل الوظائف. فقد أعطى كل ذي حق حقه في العمل دون تمييز.

لقد جاء قانون العمل امتداداً لقانون الخدمة المدنية رقم (١٩) لعام ١٩٩١م مؤكداً على مضمون الفقرة (ج) من المادة (١٢) التي تنص على أن يقوم شغل الوظيفة العامة على مبدأ تكافؤ الفرص والحقوق المتساوية بين جميع المواطنين، وأن تكفل الدولة وسائل الرقابة على تنفيذ هذا المبدأ.[١٧] بهذا تمكن القانون من أن يضع الحدود المناسبة لتشغيل المرأة، فلا نفهم من المساواة والتكافؤ في الفرص تحميل المرأة أعباء ثقيلة تفوق قدرتها البيولوجية. لذلك أكد القانون على عدم تشغيل المرأة في الأعمال الضارة صحياً أو الشاقة، ومنحها كافة الحقوق المرتبطة بها لكونها أماً، مثل الحمل والوضع والرضاعة. إضافة إلى ذلك نرى أن الخطاب الرسمي قد حث على ضرورة الاهتمام بالمرأة العاملة وحمايتها من الازدواجية في العمل بين كونها ربة بيت وموظفة. فنصّ القانون على ضرورة تخفيض ساعات العمل للمرأة الحامل والمرضع، حسب ما جاء في المادة (٤٨) من قانون العمل، ومنحها إجازة وضع براتب كامل مدتها ستون يوماً...[١٨].

(١٦) الجمهورية اليمنية، مسيرة عشر سنوات، مصدر سابق، ص ٧١.

(١٧) المصدر نفسه، ص٣٤٦. انظر تقرير التنمية، مصدر سابق، ص ٥١.

(١٨) تقرير التنمية، مصدر سابق، ص٦٧ –٦٨.

ساعد القانون أيضاً على تشجيع المرأة على تبوّؤ جميع المناصب في العمل، أو في قيادة الأحزاب السياسية، وخاصة في بعض الوظائف التي كانت تقتصر على الرجل مثل الجيش، والقضاء، والعمل في السلك الدبلوماسي وغيرها من الأعمال التي كانت محظورة على النساء. كما أن صدور قانون الانتخابات العام رقم (٤١) عام١٩٩١م قد شكّل حافزاً للمرأة كي تشارك في العمل السياسي كمنتخبة ومرشحة. إذ تشير المادة الثالثة من القانون أن للمرأة الحق الكامل في الترشيح والانتخاب كالرجل تماماً ما دامت عنصراً فعالاً في عملية التنمية.[١٩] وكان صدور قانون السلطة القضائية عام ١٩٩٨م تعبيراً واضحاً عن أهمية دور الخطاب الرسمي، سواء خطاب الرئيس أو الحكومة أو البرلمان، فقد استجاب للمتغيرات الكونية عندما أعطى المرأة حق تعيينها قاضية في المحاكم أو النيابة العامة حسب ما جاء في المادة (٥٧) من القانون.[٢٠] وتجدر الإشارة إلى أن هذا القانون واجه صعوبات ومعارضة من قبل الخطاب الديني لأنه في نظرهم خروج عن الشريعة. هذا ما جعل الرئيس يؤكد في خطابه في المؤتمر الوطني الثاني أنه ينبغي للمرأة أن تكون في كل مؤسسات الدولة.[٢١]

ويشير التقرير الوطني الخاص بوضع المرأة في اليمن إلى أنها أحرزت تقدماً إلى حد ما في مواقع السلطة واتخاذ القرار. ففي مجلس النواب نجحت امرأتان في الوصول إلى البرلمان المكوّن من ٣٠١ عضو. أما في المجالس المحلية فاستطاعت ٣٥ مرشحة دخول المجالس المحلية في المديريات والمحافظات من إجمالي ٦٠٠٠ عضو، كما أصبحت أمينة عامة لثلاثة مجالس محلية للمديريات. وفي مجلس الشورى امرأتان فقط من بين ١٠١عضو. وفي مجلس الوزراء امرأة واحدة فقط، وفي مكتب رئاسة الجمهورية هناك ١٤ امرأة من إجمالي ١٤٥ موظفاً، بينهم امرأة واحدة بدرجة وزير، وامرأة واحدة بدرجة وكيل. أما بالنسبة للعمل في السلك الدبلوماسي فمن إجمالي ٥٨٥ دبلوماسياً هناك ٢٣ امرأة، بينهن امرأة واحدة برتبة سفير، وامرأتان برتبة وزير مفوض. وفي القضاء بين ١٠٣٧ قاضياً توجد ٢٥ قاضية. وفي الإعلام هناك امرأتان بدرجة مدير عام.[٢٢] يتضح من هذا التقرير أن هناك عدم توازن بين الذكور والنساء، وأن نسبة النساء ضئيلة جداً، وهذا يعود إلى النظرة الذكورية وضغوطات الأفكار التقليدية، ليس بين الذكور وحدهم بل بين النساء أيضاً. وقد يكون ذلك لسببين:

---

(١٩) مسيرة عشر سنوات، مصدر سابق، ص ٣٤٦.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.
(٢١) خطاب الرئيس علي عبدالله صالح بمناسبة انعقاد المؤتمر الوطني الثاني للمرأة.صنعاء مارس ٢٠٠٣.
(٢٢) التقرير الوطني عن وضع المرأة في اليمن. المؤتمر الثاني. مصدر سابق.

الأول أن هناك بعض النساء يتأثرن بالخطاب التقليدي المتعصب الذي يرفض إدماج المرأة في عملية التنمية.

ثانياً: يجب أن نتذكّر أن اليمن حديث الديمقراطية. وأن الرجل لم يثق بعد بأن يكون للمرأة دور قيادي، واكتفى بهذه النسبة. واستناداً إلى استطلاع الرأي حول عمل المرأة كوزيرة، مثلاً، وافق ٦٢,٩٪ على ذلك ورفض ٣٧٪.[٢٣]

لم يقتصر القانون على الاهتمام بعمل المرأة فقط، بل برعايتها أيضاً من الفقر والبطالة وحالة العجز. وكان صدور قانون الرعاية الاجتماعية لعام ١٩٩٦م خطوة عظيمة لحماية المجتمع من الفساد. وعمل القانون على تقديم المساعدات النقدية والعينية لأبناء الفقراء والمساكين والمرأة التي لا عائل لها[٢٤]. وهذا يعني حرص الدولة على حماية الأسرة اليمنية من شبح الخوف، ومن الكوارث الاجتماعية التي قد تقذف بها في أحضان الشر والجنوح مما يعيق عملية التطور في المجتمع اليمني. وعملت جمعية رعاية الأسرة أيضاً على الاهتمام بصحة المرأة وحمايتها من الأمراض المزمنة، وساعدت المرأة من خلال توعيتها الصحية على كيفية التعامل مع المرض والوقاية منه. أما بالنسبة للأسرة فقد ساعدت الجمعية على توعية المرأة والرجل على تنظيم الأسرة والاهتمام بالصحة الإنجابية للأم والطفل معاً. لذلك تم إنشاء المجلس الوطني لرعاية الأمومة والطفولة، وقد تم تشكيله في العقد الأخير من القرن الماضي. وهذا اهتم بدوره بتنفيذ الاستراتيجيات والسياسات الخاصة، وتصميم برامج ومشاريع فعالة للنهوض بالمرأة والطفل معاً.[٢٥] لذلك كانت الاستراتيجية الوطنية للسكان السياسة الفعالة لحماية الأم والطفل من تحديات المستقبل. فالازدياد العفوي للسكان والتكاثر العددي قد يشكل عائقاً للسياسة التنموية التي تهدف إلى الرفع الكيفي للسكان، وليس الكمي، وهذا يشكّل أحد التحديات التي يقف الخطاب الرسمي أمامها، والذي طالما نادى بوضع تخطيط وبرمجة للسياسة السكانية. وهذا بدوره سيساعد المرأة على أن تقوم بدورها دون قيود.

كما أنه يجب أن نشير إلى الدور الذي لعبه الخطاب الرسمي في أهم إنجاز يحققه اليوم في وضع المرأة الأسري في قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٩٨م الذي جاء امتداداً للقانون الأسري السابق، بعد أن كان هذا القانون مرفوضاً من قبل الخطابات التقليدية الأصولية التي كانت مسيطرة على واقعنا اليمني قبل إعلان الجمهورية اليمنية.

---

(٢٣) مجموعة من الأساتذة، المرأة والتنمية في الجمهورية اليمنية. وزارة التخطيط. صنعاء ص ١٤٧.

(٢٤) مسيرة عشر سنوات، مصدر سابق، ص ٣٤٥.

(٢٥) تقرير التنمية، مصدر سابق، ص٥٧.

وقانون الأحوال الشخصية هذا قد عمل على حماية المرأة من نظرة الرجل الدونية إليها، كما أعطاها فرصة أن تُدخل على هذا القانون التعديلات التي تراها مناسبة لواقعها الاجتماعي، مثل تعديل موافقة الفتاة على الزواج، والسن القانونية للزواج من قبل المأذون الشرعي. لذلك كان إنشاء جمعية رعاية الأسرة تجسيداً لهذا الاهتمام.

استجابة المرأة اليمنية للخطاب الرسمي المتداول حولها

من خلال ما تقدم توصلنا إلى أن المرأة اليمنية قد ساعدت بنفسها على الاستجابة للخطاب الرسمي ولمتغيرات العصر. ويشهد التاريخ اليمني أدواراً عظيمة لنضال المرأة خلال العصور، وقد كان لها دور بارز في كافة المجالات، وما زالت اليوم تناضل من أجل أن تثبت وجودها، وتعلن عن حقها في المشاركة في عملية التنمية وبناء المجتمع اليمني المعاصر الذي لا يمكن بناؤه بقطب واحد دون الآخر. لذلك كانت استجابة المرأة اليمنية لهذه التحولات تعني أن مستوى وعيها الاجتماعي ارتقى إلى أعلى مراحله نتيجة التحولات التي يعيشها المجتمع.

إضافة إلى ذلك فإن الرجل اليمني والوسط الاجتماعي قد استجابا للمتغيرات العصرية وللدور الفعال للخطاب الرسمي الذي عمل على الاهتمام بتوعية الفرد في المجتمع، وأصدر التشريعات والقوانين التي تنظم هذه المتغيرات. والأهم من ذلك أن المرأة اليمنية قامت بنفسها بمتابعة تنفيذ القوانين التي ترعى وتحمي شؤونها، فعملت على إنشاء جمعيات نسائية تساعد في توعية المرأة اليمنية على حقوقها وواجباتها. ومنذ مطلع التسعينات ساعدت الدولة على الاهتمام بهذه الجمعيات النسوية بهدف تعزيز دور المرأة في عملية التنمية. ومن هذه الجمعيات على سبيل المثال اللجنة العليا للمرأة والتنمية التي تقترح الفعاليات المرتبطة بتنفيذ أنشطة مشروع المرأة والتنمية.

وفي عام ١٩٩٤م تم تشكيل اللجنة الوطنية للمرأة من أجل الإعداد للمؤتمر العالمي الرابع في بكين عام ١٩٩٥م. وضمت عضويتها ممثلات عن جهات حكومية وغير حكومية من أحزاب سياسية ونساء مجتمع وأكاديميات. وقد كان لها دور نشط وفعال في متابعة القرارات التي خرج بها المؤتمر وتطبيقها على مستوى واقعنا اليمني.

وتقوم هذه اللجنة بالتنسيق مع المنظمات والهيئات والوكالات الإقليمية والدولية المانحة في مجال مشروعات المرأة، ومتابعة الخطط والبرامج التنموية العائدة لها إضافة إلى تقييم مستوى تنفيذها، والإسهام في نشر الوعي القانوني بين النساء في جميع محافظات الجمهورية(٢٦).

---

(٢٦) المرأة والتنمية، مصدر سابق، ص٢٩.

كما طالبت المرأة بضرورة إنشاء مراكز أبحاث أكاديمية تختص بشؤون النساء، فتم إنشاء أول مركز بحثي نسوي أكاديمي في عام ١٩٩٤م في جامعة صنعاء يختص بمواضيع المرأة وتطوراتها الشاملة، وتوعيتها على دورها في المجتمع. وسُمي هذا المركز بوحدة البحوث الاجتماعية ودراسات المرأة. كما اهتم المركز بتقديم البرامج والدراسات العليا التي تساعد المرأة على مواصلة دراستها وإقامة الندوات ونشر البحوث[٢٧]. كما تم إنشاء نظير لهذا المركز في جامعة عدن.

إلى جانب المؤسسات الحكومية للخدمة الاجتماعية ظهرت أيضاً آليات وبرامج غير حكومية تختص بشؤون المرأة، مثل اتحاد نساء اليمن الذي تأسس عام ١٩٩٠م، وهو يعمل على تدريب المرأة وتأهيلها في مجالات العمل، ويعمل على تثقيفها في المسائل المتصلة بشؤون حياتها. وهناك أيضاً دور تلعبه جمعية المرشدات، التي تهتم بعقد دورات للإرشاد الأسري وتأهيل المرشدات وتوعيتهم في مجال خدمة المجتمع المحلي، وتنظيم المهرجانات الثقافية والرياضية والفنية.

لم يقتصر اهتمام الجمعيات النسوية على المرأة السويّة بل شمل أيضاً ذوات الحالات الخاصة، حيث تم إنشاء لجنة المرأة المعوقة في ١٩٩٣م، وهي تُعنى بتأهيل المعاقات وتدريبهن وإشراكهن في عملية التنمية، وتمكينهم من الاعتماد على الذات وتكوين حياة مستقلة[٢٨].

إضافة إلى ذلك نرى أن المرأة اليمنية قد عملت على إثبات وجودها في المرحلة المعاصرة، وقد ظهر ذلك في تأسيس أول مؤتمر وطني للمرأة عام ١٩٩٧م، والذي جاء نتيجة للتطورات النوعية في اليمن في ظل التزام الحكومة بإدماج المرأة في كل السياسات، والاستراتيجيات التي تضيّق الفجوة التنموية بين الرجال والنساء. كان المؤتمر تحت رعاية رئيس الدولة، مما يدلّ على اهتمامه بشؤون المرأة. ودعت الضرورة إلى قيام المؤتمر الوطني الثاني للمرأة من ٨-١٠ مارس ٢٠٠٣م، وبرعاية رئيس الدولة أيضاً، تحت شعار المرأة شريك أساسي في التنمية. وكان حصيلة ذلك وضع الاستراتيجيات الوطنية لتنمية عمل المرأة ومن أهم أهدافها زيادة فرص تشغيل المرأة في سوق العمل ضمن المتغيرات الاقتصادية، زيادة القدرة التنافسية للمرأة في سوق العمل من خلال التأهيل والتدريب، وتحسين شروط عمل المرأة وظروفه بواسطة التغطية القانونية التي تضمن الحماية الاقتصادية والاجتماعية..

---

(٢٧) تقرير التنمية البشرية، مصدر سابق، ص ٦٧.

(٢٨) الجمهورية اليمنية مسيرة، مصدر سابق، ص ٣٤٧.

بالرغم من التدني الملحوظ لنسبة النساء في النشاطات المختلفة مقابل الذكور، إلاّ أن مبادرات المرأة أمام هذه المتغيرات مكّنتها من أن تثبت وجودها، وتستجيب للخطاب الرسمي.

من خلال معايشتنا للواقع الاجتماعي والتحولات الديمقراطية في اليمن نجد أن خروج المرأة إلى المشاركة التنموية في ارتفاع نسبي إلى حد ما، بالرغم من الفروقات العالية بينها وبين الرجل في المجالات المختلفة. إلاّ أن ذلك يعتبر تطوراً في المجتمع اليمني. وارتفاع نسبة زيادة الذكور لا يعني أن هناك إجحافاً بحق المرأة في العمل، بل هو تطور ملحوظ على مستوى استراتيجية بعيدة المدى لمستقبل المرأة. فتعليم الرجل ومحو أميته قد ساعداه على أن يعي أهمية المشاركة بالنسبة لمستقبل الأسرة، وتطويرها باعتبارها النواة الأولى للمجتمع.

فوجود الأسرة المتعلمة يتيح للمرأة فرصة التعلم وحرية التعبير والمناقشة وإعطاء الرأي واتخاذ القرار. وكذلك الأمر بالنسبة لاختيار شريك حياتها، وتنظيم أسرتها إن أرادت أن تختار وسائل تنظيم الحمل. وقد أثبتت المؤشرات الديمغرافية لعام ١٩٩٧م لصحة الأم والطفل أن نسبة السيدات اللاتي يستخدمن وسائل تنظيم الأسرة وصلت إلى حوالي ٢١٪ من مجموع السيدات.[٢٩] وهذا يعبر عن نهضة الوعي الصحي لدى المرأة والرجل معاً.

كما أصبحت المرأة صاحبة القرار في العلاج والسفر للدراسة بمفردها، وقد حصلت على هذا الإنجاز الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي بفضل الدور التحريضي للخطاب السياسي كخطاب رسمي، والذي يعمل على تحرير الفكر الاجتماعي من القيود التي فُرضت على مجتمعنا اليمني والقادمة من خارجه. فالخطاب الرسمي يتفق مع الخطاب الإسلامي المعتدل الذي رفع من شأن المرأة من خلال الحقوق التي كفلها لها، كحقها في تربية أولادها تربية صالحة، وحقها في الحضانة وفي الميراث والعمل، وحقها في التعبير عن رأيها وفي طلب العلم.

إن مجمل هذه المتغيرات ساعدت المرأة على نيل حقها التشريعي والقانوني معاً. وعملت جاهدة على مستوى واقعها الاجتماعي لإقناع أفراد أسرتها من الرجال بأهمية دورها في المجتمع حتى لا تكون مستهلِكة فقط، وعالة على رب أسرتها. وهكذا أصبحت المرأة اليمنية بفضل الخطاب الرسمي امرأة منتجة أيضاً ومشاركة في عملية التنمية الشاملة.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

علينا أيضاً أن لا نتناسى دور الخطاب الإعلامي ووسائل الاتصال في الرفع من وعي المرأة وإطلاعها على كل المتغيرات التي تحيط بها، سواء في الأسرة أو المجتمع بشكل عام. وجدير بالذكر هنا أنه أصبح للمرأة اليمنية، نتيجة هذه التحولات، دور في المطالبة بتعديل كثير من القوانين لتتناسب وواقعها المعاصر. وذلك عبر اللجنة الوطنية للمرأة التي لها الحق في متابعة القوانين ذات العلاقة بالمرأة، والتي قدمت مقترحات بتعديل بعض القوانين، فاستجابت لها الحكومة، وأحالتها على مجلس النواب لإقرارها، ومن ثم المصادقة عليها في رئاسة الجمهورية. مثل على ذلك تعديل قانون الجنسية، بحيث يكون للأم المتزوجة من أجنبي حق انتماء أولادها إلى جنسيتها؛ وقانون السلطة القضائية الذي يتيح للمرأة أن تكون قاضية في الأحوال الشخصية، وإن حرمها الخطاب التقليدي القبلي من هذا الإنجاز العظيم. كذلك بالنسبة لقانون الأحوال المدنية الذي ينصّ على ضرورة أن يعلن الأم أو الأب عن ميلاد الأطفال، ومساواة دية المرأة بدية الرجل في قانون الجرائم رقم (١٢) لسنة ١٩٩٤م.[٣٠]

وهذا يعني أن مؤسسات المجتمع المدني أيضاً قد ساعدت على خروج المرأة من قيود المنظومة الاجتماعية الموروثة التي كبلتها طوال عقود من الزمن. كما ساعدت الجهات أو المؤسسات المانحة على ربط مساعداتها المالية بقضية المرأة. كما ساعدت المؤسسات الدولية على تأهيل المرأة وتدريبها وإشراكها في الجمعيات النسوية وربطها بمؤسسات المجتمع المدني.

من هذا المنطلق أصبح للمرأة اليمنية دور متنامٍ في جميع مؤسسات الدولة، الحكومية وغير الحكومية المتمثلة بمؤسسات المجتمع المدني، وتمكّنت من الوقوف أمام الأفكار الأصولية التي حاولت أن تجد لنفسها مكاناً اليوم، وفي القرن الحادي والعشرين، في أوساط المثقفين من النساء والرجال الذين يطالبون بعودة المرأة إلى «البيت» مستندين بذلك إلى صعوبة خروج المرأة إلى العمل وتركها أسرتها في ضياع المستجدات. وللأسف الشديد أن المرأة المثقفة والمتعلمة بنفسها ساعدت على هذه النظرة، لذلك كانت المهمة شاقة وصعبة أمام الخطاب الرسمي لإقناع هذه الفئات. فقد حث الجمعيات النسوية على الوقوف بوجه الأفكار الأصولية، واتخاذ كافة الوسائل لإقناع المرأة أولاً، ومن ثم الرجل، بمتطلبات المرحلة الراهنة التي تستدعي بالضرورة مشاركة المرأة النشطة في جميع المجالات، لما لذلك من أهمية لتحقيق إنجاز عظيم في عملية التنمية.

---

(٣٠) المؤتمر الثاني، التقرير، مصدر سابق.

الخاتمة

حاولنا في هذه المقالة المتعلقة بالخطاب العربي المتداول حول النساء أن نركز على الخطاب الرسمي وعلى خطاب الرئيس اليمني كنموذج له، وعلى الجانب التشريعي والقانوني باعتبارهما أهم مظاهر التطور. وقد عمل الخطاب هذا على وضع استراتيجية ثابتة لتحرير الإنسان اليمني من قيود الجهل والتخلف، ووضع سياسات بعيدة المدى للانتقال بالمجتمع إلى المدنية والتحضر. فقد انطلق الخطاب الرسمي من ثلاثة محاور:

المحور الأول: إقناع الشريك الأول للمرأة بتقبل عملية التغير واستيعابها.

المحور الثاني: إقناع المرأة نفسها بدورها وتفهّم مكانتها وحقها في عملية التنمية.

المحور الثالث: إقناع الوسط الاجتماعي بتفهم المرحلة الجديدة، وخلق المناخ المناسب للتوعية والتجديد.

هكذا تمكن الخطاب الرسمي من أن يضع التشريعات والقوانين والخطط الاستراتيجية، مثل الخطة الخمسية الأولى والثانية، أمام تحديات العصر. في سياق ما قدمناه في البحث، وما عرضنا من التقرير العام شأن وضع المرأة، توصلنا إلى الإجابة على الأسئلة المذكورة في المقدمة. فوجدنا أن الخطاب الرسمي للرئيس قد رفع من شأن المرأة، وثبت حقوقها في تشريعات وقوانين الدولة وساهم في التنفيذ على أرض الواقع. كما أننا وجدنا أن الخطاب قد واجه صعوبات تعود إلى الخطاب الديني المتعصب الذي يرفض مشاركة المرأة في التنمية. كما أن الظروف الفردية لم تكن قد نضجت في ذلك الوقت، والوسط الاجتماعي لم يستوعب المتغيرات العصرية. أما بالنسبة إلى الخطاب المجتمعي فقد وجدناه يتغير حسب الاتجاه السياسي الذي ينتمي إليه، وبالرغم من ذلك فإن أغلبية القوى المجتمعية تتفق مع الخطاب الرسمي في تنفيذ استراتيجية الدولة للتنمية.

الاستناجات: مما تقدم في هذا البحث توصلنا إلى:

١- انقسام الخطاب الرسمي إلى قسمين بسبب التشطير قبل الوحدة، لذلك نرى الخطاب الرسمي الحديث بعد إعلان الجمهورية عام ١٩٩٠م قد تأثر بالخطاب التقليدي القديم لأنه كان يشكل قوة ضغط على قوى المجتمع، وكان ذلك سبباً في ركود الخطاب الرسمي حتى عام ١٩٩٤م حين إعلان دستور الجمهورية اليمنية.

٢- الضغوطات الدولية والمؤسسات المانحة ذات العلاقة بالمرأة ومؤسسات المجتمع المدني قد ساعدت في تنفيذ بعض التشريعات والقوانين، وتعديل البعض منها، مثل قانون الجنسية، وقانون الجرائم.

٣- انقسام الخطاب المجتمعي حسب الاتجاه واللون السياسي، بحيث وجد الخطاب يؤيد مشاركة المرأة وإدماجها في عملية التنمية، ومن يعارض ذلك، مما كان سبباً في تدني نسبة مشاركة النساء في كل المجالات وفي مؤسسات المجتمع المدني أيضاً.

٤- تاثير النظرة الذكورية في وسط المثقفين، والتي ترفض منح المرأة الثقة بإعطائها دوراً قيادياً، بالرغم من الموافقة على تعليمها ومشاركتها الاقتصادية.

٥- ارتفاع نسبة النساء المشاركات في عملية التنمية في نهاية العقد الماضي، وبداية العقد الجديد عما كانت عليه في الماضي.

٦- أهمية دور الإعلام في توعية الرجل والمرأة معاً بالنسبة لعملية التغيير الاقتصادي والثقافي في العالم، وانعكاسه على واقعنا اليمني.

أما بالنسبة للعراقيل التي وقفت في وجه الخطاب الرسمي فهي:

- ان اليمن حديثة الديمقراطية.

- الزيادة السكانية التي تعتبر عاملاً في زيادة نسبة الفقر، والذي كان سبباً في ظاهرة تدني نسبة التعليم في وسط الفتيات.

- عدم الاستقرار السياسي في بداية عهد الجمهورية من ٩٠-٩٤م.

المحور الثاني

اتجاهات الخطابات الثقافية والاجتماعية، وسياسات الهوية

ذكورة/أنوثة وقلق الهوية: قراءة في سيرة ادوارد سعيد الذاتية

نهى بيومي

إذا كانت السيرة الذاتية كالمرآة تتيح فتنة الكشف، كشف الذات والآخر، فإنها ولا ريب تعكس الذات في علاقتها بالآخر، في إطار يحدده التاريخ الخاص والعام. وحين نعترف بأن الأفراد فاعلين اجتماعيين في التاريخ، وأن التاريخ المُدوَّن عموماً، هو تاريخ أهل السلطة، عندها تكتسب السيرة الذاتية أهميتها من حيث تشكيلها مصدراً مختاراً من مصادر التاريخ الذاتي/ الاجتماعي، ينفتح فيه على فاعلين يقدمون وقائع من وجهة نظرهم بناء على تجاربهم.

تراهن السيرة الذاتية على إعطاء الكلام المبني على الخبرات والتجارب، فسحة تستهدف إعادة بناء النظر إلى بعض القضايا الخاصة/ العامة، وإفشاء المسكوت عنه. إنها السجل الشخصي[١] الذي يمكن اعتباره مصدراً مضاداً للتاريخ، يعلن الصامت والمصمت فيه، ويبلّغ الوجه الآخر للتاريخ السياسي/ الثقافي / الاجتماعي /الاقتصادي[٢]. ومع تغير وجهة النظر إلى القضايا التاريخية وعلى هذه المستويات كافة، الذي يعود في جزء كبير منه إلى جهود المؤرخات النسويات[٣] وإلى

(١) يقول فيليب لوجون إن السيرة الذاتية هي حكاية شخص حقيقي يكتبها عن وجوده الخاص، حكاية تركز على الحياة الفردية، خاصة على تاريخ الشخصية. انظر: Philippe Lejeune, Le pacte autobiographique, Seuil, Paris 1975. p. 13.

(٢) Philippe Artières, Les silences de l'histoire, in La Faute à Rousseau, n 33-juin 2003, p. 33.

(٣) انظر: Michelle Perrot, Histoire de la vie privée, Seuil, 1985-1987, 4 volumes.

اطروحات النقد الما بعد استعماري وإلى الأصوات المضادة للإمبريالية داخل العالم المتقدم، التي تتجاوز التاريخ المغلق الغافل لتجارب الفاعلين الاجتماعيين فيه؛ فإن السيرة الذاتية تنحاز إلى محور الممارسات اليومية التي أهملها التاريخ، فتبحث في الحميم الذي يعطي الذات مكانة مميزة.

على أن هذا النوع من الإفصاح/الشهادة يخضع لقواعد العيش ومسرحة الذات لذاتها. ذلك يحيلنا إلى التركيز على شروط إنتاج الخطاب السير ذاتي، وليس فقط الاهتمام بمضمونه. من هنا فإن دارس السيرة الذاتية يتعامل مع هذه المادة على أنها توصله إلى ما هو «دون العادي» infra-ordinaire، مثل الحوادث المقلقة، والوضعيات النافرة كالحرب واحتلال الوطن والمرض[٤]. يتطابق هذا المنحى مع تقييم متنامي للشهادة الفردية[٥] نجد تجلياتها خصوصاً في الإعلام المرئي والمكتوب، وفي الخطاب النسوي. إنه عصر الشاهد بامتياز.[٦] وهو أيضاً عصر استرداد السجلات المنسية أو المفقودة التي تتقاطع مع السجلات الجماعية، في فترات الأزمات السياسية والاجتماعية والثقافية، بحثاً عن الهوية، «فالسيرة الذاتية من أكثر أجناس الأدب الحديث انشغالاً بقضايا الهوية والموقع. فانشغالها بالهوية لا يقتصر على تناولها للهوية الفردية التي ينطلق منها المشروع السير ذاتي نفسه، ولكنه يتجاوزها إلى الهوية القومية أو الوطنية العامة. كما أن اهتمامها بالموقع لا يقتصر على المكان الذي تعيش فيه الذات وتتعامل معه، ولا على الفضاء الأوسع وهو الوطن، أو الأشمل وهو العالم الذي قد تتحرك فيه الذات وتتجول في فيافيه، وإنما يتناول الموقع من حيث دلالاته المتراكبة: موقع الذات في المجتمع ومكانتها فيه، وموقع الفرد من الجماعة التي يعيش فيها ومكانته عندها، والموقع باعتباره جغرافيا الذات والعالم».[٧]

من هنا تأتي أهمية دراسة سيرة ادوارد سعيد الذاتية «خارج المكان»[٨] التي

---

(٤) يقول ادوارد سعيد في معرض جوابه عن سؤال «لماذا يكتب؟» إن الكتابة «رفض للصمت الذي يخبره معظمنا كمواطنين عاديين ليس في استطاعتهم إحداث تغيير في المجتمع السياسي الاقتصادي، الذي، وكما هو واضح، تحركه قوى أكبر من الأفراد». انظر: الحق يخاطب القوة، ادوارد سعيد وعمل الناقد، المحرر بول بوفيه، إصدارات سطور، ترجمة فاطمة نصر، القاهرة، ٢٠٠١، ص. ٢٠.

(٥) يقول ادوارد سعيد، في المصدر السابق، «ولأن نبدو خارج مسيرة التاريخ هو أمر لا أرتضيه. شعرت أن أقل القليل الذي أستطيع فعله هو أن ادلي بشهادتي، أن أصبح شاهداً على نوع ما من التاريخ، وان أصححه (...) إنني أومن بالحقائق.» ص. ٢٠.

(٦) إنه عنوان كتاب. انظر: Annette Wieviorkam L'ère du témoin, Plon, 1998.

(٧) صبري حافظ، رقش الذات لا كتابتها: تحولات الاستراتيجيات النصية في السيرة الذاتية، في: ألف مجلة البلاغة المقارنة، العدد الثاني والعشرون، ٢٠٠٢، ص. ٩-١٠.

(٨) ادوارد سعيد، خارج المكان، دار الآداب، بيروت ٢٠٠٠.

تجسد الانشغال في مسألة الهوية في أزمنة مضطربة، وفي أمكنة تعرضت لهزات سياسية/عسكرية/ثقافية. فهو رسم منذ المقدمة حدود سيرته التاريخية، لكن التاريخ بحروبه وثوراته واضطهاده القومي لا تهم الكاتب مباشرة في السيرة كي يسردها واصفاً وشارحاً. فهو ليس خادم المؤرخين، ومع هذا فإن التاريخ يدهشه ويستوحي منه.[٩]

إذا كانت سيرة ادوارد سعيد الذاتية ليست تاريخية تماماً، بل تنويعات على موضوع التاريخ، وإذا لم تكن سياسية تماماً، بل انحراف عن مدار السياسة، فما هي؟ في خاتمة سيرته يستخلص موقفه الفكري[١٠] الذي ينفي مركزية الذات/الهوية، ويؤكد حركتها في الزمان والمكان بكيفيات متعارضة بين حركة مندفعة إلى الأمام وأخرى مرتدة عليها، ويعلن عدم تناغمها ونشازها وتداخل حدودها بين الخاص والعام. تداخل لا يدل على الانسجام بقدر ما يدل على التنافر بين الطاقة الحرة والطاقة المقيدة، وبين سجليّ العاطفة والتصور. فاستخدم للدلالة على ذلك مصطلحاً موسيقياً «الطباقي»[١١] الذي كنّى به هويته، وهو برأينا استعارة حاول من خلالها التوغل في تراجيدية الحرمان والإقصاء والعيش «خارج المكان»، في محاولة لتحرير نفسه من هذا القيد، مستبدلاً ثبات هويته وروايتها المنسجمة بنقيضها. ذلك بسبب ضياع فلسطين وتاريخه الخاص/العام الذي أقعده في لغتين وثقافتين ومناخين. إن إشارته إلى النقد الطباقي[١٢] contrapuntal criticism الذي استخدمه في دراساته النقدية، لفت

---

(٩) يقول: «هو سجل شخصي غير رسمي عن تلك السنوات المضطربة التي عايشتها منطقة الشرق الأوسط. فوجدتني أروي قصة حياتي على خلفية الحرب العالمية الثانية وضياع فلسطين وقيام دولة إسرائيل وسقوط الملكية في مصر والحرب الأهلية اللبنانية واتفاقية اوسلو». المصدر السابق، ص. ٢١.

(١٠) يقول: «أرى إلى نفسي كتلة من التيارات المتدفقة. أؤثر هذه الفكرة عن نفسي على فكرة الذات الصلدة، وهي الهوية التي يعلق عليها الكثيرون أهمية كبيرة (...) تتدفق هذه التيارات، مثل موضوعات حياتي، خلال ساعات اليقظة. وهي، عندما تكون في أفضل حالاتها، لا تستدعي التصالح ولا التناغم. إنها من قبيل «النشاز»، وقد تكون في غير مكانها، ولكنها على الاقل في حراك دائم في الزمان وفي المكان وبما هي أنواع مختلفة من المركبات الغريبة، لا تتحرك بالضرورة إلى أمام، وإنما قد يتحرك أحياناً واحدها ضد الآخر، على نحو طباقي ولكن من غير ما محور مركزيّ». المصدر السابق، ص. ٣٥٨-٣٥٩.

(١١) Contrepoint. نشكر الموسيقار اللبناني عبد الرحمن الباشا الذي صادف وجوده في البحرين حين كتابة هذه الدراسة، فشرح لنا هذه التقنية الموسيقية، التي تقتضي أن نطابق عدة الحان بعضها مع بعض، لكن لكل لحن هويته الخاصة به، مع وجود تناسق ما فيما بينها، وتستخدم هذه التقنية في الموسيقى المتعددة الاصوات. واضاف أن باخ هو اشهر موسيقي استخدم هذه التقنية، وهو الموسيقي المفضل لدى ادوارد سعيد.

(١٢) لقد شرح ادوارد سعيد النقد الطباقي قائلاً: «تثار في تقابلات الموسيقى الكلاسيكية الغربية تيمات مضادة لبعضها البعض، مع منح تميز مشروط مؤقت فقط لاي واحدة منها؛ إلا انه يوجد في تشعبات النغمات الناتج، تناغم ونظام، أي تفاعل منظم. وبالطبع فإن البادئة counter (مضاد أو معاكس) في لفظ =

انتباهنا، فدفعنا إلى استخدام مصطلح «الطباقي» في قراءة سيرته، متوقفين عند العلاقة الأكثر رهافة من التضاد التي أوجدها بين الخاص والعام، والأكثر تعقيداً. وقد آثرنا استخدام هذا المصطلح، ذلك لتحوله إلى مفهوم يقدم رؤية الذات إلى ذاتها في علاقتها بالآخر، والذي يمنح امتداداً Etendue إلى الهوية، كي لا تحد في المكان والزمان المأزومين. في هذه المساحة الزئبقية-بدون محور- سوف نحاول استجلاء استراتيجيته السردية التي قدمت إطاراً استدلالياً للسيرة يقوم على إعادة بناء الهوية وفق مفهوم الطباقي بين الخاص والعام، الأنا والآخر، كموقف معرفي يدفع بخطابه عن ذاته وعن النساء إلى مقاومة الإخضاع والتشريط أولاً. ثم ننتقل في خطوة ثانية إلى دراسة خطابه عن النساء، كي نتبين منظور الذكورة إلى نفسها وإلى غيرها، متسائلين ما إذا كان للطباقي الذي فسر به هويته انعكاساته على خطابه عن النساء.

أولاً: السيرة والحدود المتداخلة

إن أطروحة البناء الاجتماعي للواقع[١٣] تطرح تجاوز التعارضات بين الفردي والجماعي، والذاتي والموضوعي، والخاص والعام، وتفترض أن المجتمع إنتاج إنساني وواقع موضوعي، وأن الإنسان نتاج اجتماعي. هذه العلاقات المتشابكة تجعل الهوية متعددة الأبعاد. وادوارد سعيد الذي استفاد من منهج فوكو في الكشف عن الخفي الذي يتحكم على نحو لاواعٍ في التفكير الغربي حول الشرق، طبقه على نفسه في رحلة كشفه عن رؤيته لذاته وللآخر، وباعتماده فرضية النظام المعرفي الشارط للتفكير قد كشف في سيرته عن «عالمين مختلفين كلياً بل متعاديين (...) ولا نَعِمتُ مرة بشعور من التناغم بين ماهيتي على صعيد أول وصيرورتي على صعيد آخر.»[١٤]

إن سيرة ادوارد سعيد مبنية على موقف فكري يجعل لمعالجتها مساقاً مميزاً يراعي الطباقي لديه بين الخاص والعام، بين بناء ذكورته ورؤيته للنساء، فلا يمكننا فصل خطابه عن نشأته في فلسطين والقاهرة ولبنان، عن خطابه حول عيشه في أميركا، ولا خطابه عن النظام الثقافي/الاجتماعي في البيت، من الخطاب عن النظام

= counterpoint (الطباق-التقابل) هو تعبير عن التضاد وتستخدم تعبيرات مثل «نغمة ضد نغمة في التقنية الموسيقية للتقابلات (...)، النقد التضادي عدواني لأنه يفصل. والنقد التقابلي محب أو ودود لأنه الوصل (...). إن هدفي، الأساسي ليس الفصل بل الوصل». الحق يخاطب القوة، المصدر المذكور، ص. ٩٢. انظر أيضاً: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت١٩٩٧، ص. ٢٠. وكذلك انظر: تأملات في المنفى ١، ترجمة ثائر ديب، الآداب، بيروت ٢٠٠٤، ص. ١٣٣.

(١٣) انظر: Peter Berger, Thomas Luckmann, La construction sociale de la réalité, Armand Colin, Paris 1986.

(١٤) المصدر المذكور، ص. ٨.

الثقافي/الاجتماعي في المدرسة الكولونيالية، ولا خطابه عن أمه من خطابه عن أبيه، ولا خطابه عن شقيقاته من خطابه عن أهله، ولا خطابه عن الحبيبة من خطابه عن أمه. فهي كلها تشكل سيمفونية وجوده واستراتيجياته في التذكر والكتابة. على أنني كباحثة/ امرأة أفترض أيضاً امتياز سيرته الذاتية بخاصية جنوسية مثل الوجود الذي يؤلف مادتها الأولى. على أننا لا نعني بذلك الانفصال بين الذكورة والأنوثة ككيانين مستقلين دون نقاط التقاء بينهما. فالثنائية الجنسية bisexualité حاضرة في كل كائن، كما قال فرويد، كما يفترض حضورها في السيرة. خصوصاً وأن السيرة كنوع ترتبط ببناء الهوية، كما ذكرنا، وبالتالي لا يمكن للسيرة أن تكون غريبة عن الجنس[١٥] الذي يخضع للتمثلات الاجتماعية والثقافية. لكن هل يختلف الوضع بالنسبة إلى كاتب اختار مخالفة السائد والخروج عن المنمطات؟ خاصة وأنه نادراً ما درس خطاب الرجال في هذه المرحلة الراهنة، كخطاب مؤسس لرؤية الذات والآخر والعالم.

١- السجل الشخصي/السجل العام

ادوارد سعيد، هذه الشخصية المتحدية لمعرفتها ولمعارف الآخر، بحثاً عن «الانعتاق والتحرر من القوالب الجامدة للعائلة والدين والقومية واللغة أيضاً»[١٦]، قدم في هذه السيرة توجهاً فكرياً يقوم على عدم الفصل بين الخاص والعام، كأطروحة فكرية شمولية ترى إلى الكائن في رمته بعيداً عن تجزئته أو تجزئة العوامل الثقافية والسياسية والاجتماعية التي أثرّت فيه وساهمت في تكوينه. على أن إخراج الذات ومسرحتها mise en scène فعل ملاصق لكتابة السيرة الذاتية، يشير إلى رؤية الذات لذاتها وللآخر وللعالم. فما الذي عرضته ذاكرة ادوارد سعيد المعرفية وذاكرته الشعرية على «مسرح الذاكرة»؟

لقد وضع الكاتب إطاراً برهانياً للاستدلال cadrage argumentatif وهو التوثيق بين الخاص والعام وتعاضدهما في تكوين هويته. وقد قصدنا بالإطار كمصطلح من مصطلحات تحليل الخطاب، أن إبراز أماكن وقيم معينة واختيار معطيات وتقديمها إلى القارئ تشكل جميعها تحضيراً للبرهنة، وهي أكثر من مجرد وضع عناصر وتقديمها إلى القارئ، إذ يشكل استخدامها الخطوة الأولى للإقناع[١٧]. فلو نظرنا أولاً إلى

(١٥) Jacques Lecarme, Elianne Lecarme-Tabonem, L'autobiographie, Armand Colin, Paris 1999, p. 93.

(١٦) المصدر السابق، ص. ٩.

(١٧) انظر: Patrick Charaudeau et Dominique Maingeneau, Dictionnaire d'analyse du discourse, Seuil, Paris, 2002, p. 87-89.

المبررات التي يقدمها الكاتب والتي دفعته إلى كتابة سيرته، سيتبين لنا أنها مبررات تجمع ما بين السجل الشخصي والسجل العام. إذ تتطابق سيرته مع محطات/صدمات من التاريخ الدولي، والعربي، والفردي. والربط بين التجربة الفردية microhistoire والتجربة الجماعية macrohistoire هو في صلب التساؤلات الراهنة للمؤرخين الذين يستخدمون الطرائق المتبعة في الانتروبولوجيا، التي تركز على الفاعل والفرد، وعلى الطريقة التي تنبني بها التجربة، حيث يتم الربط بين التاريخ والذاكرة، بين علاقة الفرد بالجماعة، وبناء الهويات وموقع الفرد فيها.[١٨] لم يجد ادوارد سعيد بدّاً من استخدام العمل الميداني الانتروبولوجي في سيرته، فهو يقدم الدلائل على مدى تعرّضه إلى عنف التاريخ، خلال المرحلة الاستعمارية ونكبة فلسطين. ولم يخضع الأفراد المتفردين في فرديتهم وبشكل مباشر لدائرة الجماعة، كما حدث خلال حروب هذا القرن ونكبة فلسطين وتفكك الاستعمار والعولمة. هكذا يمكننا فهم التلازم بين التاريخ الذاتي والجماعي، الخاص والعام، على أنه إبراز للأنا في التاريخ[١٩].

فلننظر إلى الدلائل التي يقدمها حين استعرض دوافع كتابة سيرته، **أولاً**، لاحظ الكاتب أن الفارق بين لغتيه العربية والإنكليزية مصدره فارق بين عالمين مختلفين ومتعاديين.[٢٠] إلا أن التناقض بين هذين العالمين المؤثرين في حياته، دفعه إلى توسيع مجال هويته وفتح حدودها.[٢١] **ثانياً**، إثر أحداث ٦٧ قرر العودة السياسية إلى العالم العربي، لكن العالم العربي قد تغير في هذا الوقت وما عاد يمثل عالم طفولته.[٢٢] فيتبين لنا مدى التشابك بين ظروفه الخاصة والظروف العامة التي أحاطت عيشه آنذاك في المنطقة العربية. ومع وعيه النقدي بارتباطه بثقافتين متناقضتين، إلا أنه رفض تقييد نفسه بتناقضهما، فوضع لسرده السير ذاتي مهمة حياكة الجوامع بينهما.[٢٣] لقد كانت مهمته مضاعفة: التوثيق بين ثقافتين/عالمين/هويتين، والتوفيق بين العالم العربي في طفولته والعالم العربي فيما بعد، خصوصاً وأنه اختار استعادة هويته العربية بوصفه «عربياً بالاختيار». ولا يسعنا في هذا التصور اعتبار عودته إلى الطفولة إلا محاولة

---

(١٨) Michelle Zancarini-Fournel, Sources orales et histoire du présent, dans: La faute à Rousseau, n. 33, juin 2003, p. 35.

(١٩) أطلق Pierre Nora مفهوم ego-histoire في مواجهة مدرسة الحوليات التي نادت بأولوية التجربة والوعي الجماعي على الرؤية الشخصية. انظر: Jeremy D. Popkin, L'ego-histoire comme témoignage, op.cit, p. 55.

(٢٠) المصدر المذكور، ص. ٨.

(٢١) المصدر السابق، ص. ٩.

(٢٢) المصدر السابق، ص. ٩.

(٢٣) المصدر السابق، ص. ٩.

لإعادة بناء الذات وفق تصورها وثقافتها المركبة المكتسبة.(٢٤) عربي لعبت ثقافته الغربية دوراً هاماً في استعادته ثقافته العربية، وصولاً إلى فتح تخومهما واستنهاض حوارهما.(٢٥) هكذا استولد نفسه من جديد في خروجه على قيوده الخاصة والقيود العامة. **ثالثاً**، إن فكرة التقابل بين عالمين مؤثرين في حياته، هو محرك كتابة السيرة.(٢٦) فهذا هو الإطار الذي يريد تثبيت صورته فيه، بعيد إبلاغه خبر مرضه. **رابعاً**، إن تغير حياته وحياة أهله وأقربائه يعود إلى تغير هيئة فلسطين ومعالمها تدريجياً مع تصاعد شراسة الاحتلال.(٢٧) **خامساً**، أدرك صعوبات السرد بالنسبة إلى الفلسطينيين، بسبب تقطّعه بالمعنى القومي وغياب خطيته وتفتت مركزه. ذلك جعل السرد الفلسطيني متشظياً. لذلك خشي من غياب تأريخ حياتهم المضطربة. انطلاقاً من هذا اقتنع بجدوى كتابة سيرته.(٢٨)

كان لهذا التقابل بين الخاص والعام في سرده، وإمساكه بعالمين/ثقافتين مؤثرين على حياته ونمط تفكيره، نتائج إيجابية. إذ استدعى هذا التقابل، توسيع هويته وبنائها بشكل دينامي متحرك ومتفاعل، وتجسير الهوة بين هذين العالمين، ناسجاً جوامعهما المستترة، معترفاً بفضل الثقافة الغربية التي أعادته إلى ثقافته العربية؛ مدفوعاً إلى كتابة سيرته الذاتية استناداً إلى هذه المتغيرات الخاصة والعامة التي دمغت تجاربه وعناصر أزمنته وأمكنته، هو الذي تنقل وعاش بين أمكنة متعددة بسبب احتلال فلسطين. رصد هذه المتغيرات، محاولاً بذلك بناء تاريخ ينطلق من الخاص وعلى خلفية العام، حفاظاً على تجارب وحيوات من التفتت والضياع، وبحثاً عن موسيقاه، فيمعن في سبر أغوار تاريخه كي يصل إلى الميلودي الداخلية المختبئة، مع أن الميلودي هي أكثر المصنفات الموسيقية مراوغة. فما دليله إليها؟ إنها الذكريات.

٢- ذكريات وطن غائب/حاضر

تدعو سيرة ادوارد سعيد إلى تعميم براديغم تذكري paradigme mémoriel، يجسد التقابل بين الخاص والعام في تكوين الهويات الفردية والجماعية. وما توسل الماضي عبر التذكر إلا استدعاء للعوامل الثقافية/الاجتماعية/السياسية التي كان لها

(٢٤) يقول: «أعدت قراءة حياتي المبكرة بما هي حياة من البحث عن الانعتاق والتحرر من القوالب الجامدة للعائلة والدين والقومية واللغة أيضاً-قراءة تعيد إليّ ما كنت أرغب فيه من تكيف أفضل واكثر تناغماً بين ذاتي العربية وذاتي الأميركية». المصدر السابق، ص. ٩.
(٢٥) المصدر السابق، ص. ١٠.
(٢٦) المصدر المذكور، ص. ١٩.
(٢٧) المصدر السابق، ص. ٢٠.
(٢٨) المصدر السابق، ص. ٢١.

وقع جسيم على حياته، فهو أحس آثارها ولمدة طويلة جداً بعد حدوثها، مثل ثقافة الاستعمار وسياساته، واحتلال فلسطين. فالرهانات السياسية والأخلاقية والحقوقية لهذه الوقائع تبقى حية جداً.(٢٩)

لقد انبنت سيرته على مفهوم الغياب، غياب المكان/الوطن، والحياة/حياته المهددة بالغياب بفعل المرض المميت. لذلك سأقلب التساؤل الكلاسيكي من: ماذا تعرّفني سيرته عن حياته وحياة الآخرين، إلى ماذا يعرّفني هذا الحدث الجلل وهو خسران الوطن عن سيرته؟ إنه ينطلق من إبراز خطوط التصدع والانكسار في هويته faultline تلك التي أحدثت اضطراباً في ماهيته وصيرورته. فيبدأ من اضطراب المكان الذي أدى إلى اضطرابه اللغوي والثقافي، ليصل بالنتيجة إلى اضطراب هويته. جعل ادوارد سعيد من المكان مفهوماً محورياً، فهو مقياس الزمن، ومقنن العيش والعلاقة بالآخرين.(٣٠) فاستدعاء زمن الوطن الغائب/الحاضر واستذكاره يخضع لارتباطات مكانية تتحكم بالسرد. فهو لا يشوش انتظارنا الدلالي ولا يهدف إلى أن نشكل نظاماً لتعاقب الأحداث، بل إن الزمن يتوقف عند محطات مكانية، بمحمولاتها الزمنية والنفسية والسياسية. ففي تقطيعه زمن الحكايات التي يرويها، ورواح هذا الزمن ومجيئه بين تقدم وتأخر، وعيش الكاتب في أماكن عديدة، قد خلق إيقاعاً طباقياً مكانياً وليس زمنياً. خصوصاً وأن السرد توقف عند حيز الأزمات الشخصية ومحطات الانحسارات العامة.

يتوقف الكاتب عند وصف تغير هوية المكان/الوطن بعد الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، فالمنزل العائلي والحي وأماكن اللعب فيه تغيرت معالمها.(٣١) وهنا من المفيد أن نذكر أن الكاتب يستخدم أسلوب التواتر والتكرار narration répétitive فتغير هوية الوطن وتغير هويته الخاصة، مترافقان ومتكرران على امتداد السيرة. فهوية بلده تعاني «تبدلاً لا عودة عنه»(٣٢) فلقد «أُجلِيَت أسرة عمتي نبيهة عن القدس على مراحل».(٣٣) وفي اتباعه هذا الأسلوب أراد استعادة المكان كحيز للمتعة وقد انقلب إلى حيز للقهر،

---

(٢٩) مثل ردود فعل التيار الإسرائيلي اليميني في أميركا بعيد صدور هذه السيرة. المصدر السابق، ص. ١٠-١١.

(٣٠) هكذا يفند إحساس العائلة بالوحدة في القاهرة بالمقارنة مع عيشهم في فلسطين حيث غابت الوحدة وحيث «يلازمنا دائماً سائر أفراد العشيرة، (...) كانت فلسطين مكاناً أُسلِّم به تسليماً، بما هو الوطن الذي انتمي إليه، يعيش فيه أقرباء وأصدقاء بطمأنينة لا تحتاج إلى تفكر». المصدر السابق، ص. ٤٥-٤٦. ومع غيابه «كعائلة، ازددنا التصاقاً بعضنا ببعض، بعد أن لم يعد من قدس إليها نعود». المصدر السابق، ص. ١٦٦.

(٣١) المصدر السابق، ص. ٤٦.

(٣٢) المصدر السابق، ص. ١٤٨.

(٣٣) المصدر السابق، ص. ١٤٩، ١٦٠-١٦١.

وأرض للانفعالات الخصبة(٣٤). ضمت سيرته أمثلة عديدة تشير إلى ملاحظته التغيرات التي طرأت على أسرته الموسَّعة بعد ضياع فلسطين، وهي تغيرات سلبية تنم عن الانتكاس المعنوي والمادي.(٣٥) الآن، ومن مسافة من الأحداث يتنبه إلى قمع التعبير السياسي في بيته، الذي يعود بالدرجة الأولى، إلى تغيير المكان/الوطن، فأي مكان آخر ومهما كان يجسد الهشاشة.(٣٦) هكذا يوازي بين غياب الوطن وتغييب التعبير السياسي وقمعه، من خلال منظوره إلى هذا الحدث «كان ثمة نشاز خبرناه جميعاً بوصفنا أجانب في القاهرة لا نستطيع الاستعانة بوطن لنا».(٣٧) على أننا نستدرك للسؤال: هل إن تغير هوية وطنه الذي أدى إلى تغير في أنماط تفكيره وعيشه، حيث عاش تجربة الاقتلاع والنفي وتجربة الاستعمار، كان دافعاً له لعبور الأمكنة، أي عبور الهويات ورفض السجن في هوية واحدة؟

يتقاطع هذا الموقف السياسي القمعي الناجم عن فقدان الوطن، مع موقف آخر، أشد قسوة، يعود إلى عدم استحصال والدة الكاتب على وثيقة سفر أميركية، كما هي حاله وحال أخواته(٣٨). فكلما حاول الكاتب أن ينسى نفسه/ هويته، وأن ينخرط في العيش، وجد نفسه حاملاً دلالة أعمق لهويته الفلسطينية وأكثر تراجيدية، إذ «لعبت فلسطين دوراً أكثر إشكالاً في النزاع النامي ببطء بين أبي وشركائه في العمل: عمتي نبيهة وأبنائها»(٣٩) «ذلك بعد اضطرارهم إلى ترك فلسطين حيث فرع الشركة والمجيء إلى القاهرة.»(٤٠) هكذا تتجاور العلاقات العائلية التي تصدعت حديثاً مع صدوع فلسطين المستجدة.

---

(٣٤) يقول: «يغمرني الآن إدراك لهول التفكك الذي عانته عائلتنا وأصدقاؤنا، وقد كنت بالجهد واعياً له، أنا الشاهد الذي لم يشاهد شيئاً في العام ١٩٤٨. وحين كنت صبياً في الثانية عشرة والنصف في القاهرة، غالباً ما كنت الاحظ أمارات الحزن والحرمان على وجوه وفي حيوات أناس عرفتهم سابقاً بما هم أبناء الطبقة الوسطى العاديون في فلسطين (...) وغالباً ما كانت عمتي نبيهة تتحدث بكآبة واستفظاع وهي تصف أهوال أحداث دير ياسين.» المصدر السابق، ص. ١٥٣-١٥٤.

(٣٥) إنه على سبيل المثال يصف ابن خال أبيه، شبير الشماس قائلاً: «الشيخ ذو السطوة والجاه في القدس، ظهر الآن في القاهرة وقد شاخ وازداد هزالاً، يرتدي بذلة رمادية لا تتبدل..» ص. ١٥٤. ثم يعرض دور عمته نبيهة في الاهتمام باللاجئين، من حيث مساعدتهم في توفير أذونات عمل وسكن ومساعدات مالية. ص. ١٥٦.

(٣٦) المصدر السابق، ص. ١٥٧.

(٣٧) المصدر السابق، ص. ١٦٨، ص. ٢٢٥.

(٣٨) يقول «ولم يكن أحد يتجشم عناء أن يشرح لنا أن وجود أمي الشاذ بيننا كما تدلّ عليه وثيقة سفر محرجة إنما هو ناجم عن تجربة اقتلاع جماعية صاعقة». المصدر السابق، ص. ١٥٧.

(٣٩) المصدر السابق، ص. ١٦٧.

(٤٠) المصدر السابق، ص. ١٦٨.

في هذا السياق اضطربت هويته سواء في القاهرة[٤١] أو في أميركا. فحين ذهب في الصيف إلى أميركا وهو لم يتجاوز عامه الثاني عشر وشارك في التخييم بعيداً عن أهله سرعان ما أشعرته تجربته الجديدة بهويته الأجنبية «القلقة والموقتة جداً».[٤٢] ليس ثمة أساليب رحيمة لإعادة صوغ ذاته مع اضطراب مكان عيشه وتناسله إلى أمكنة عديدة، إذ أدى «عدد متزايد جداً من المغادرات إلى زعزعة أركان حياتي منذ بداياتها الأولى.»[٤٣] فما بقي في ذاكرته من فلسطين هو واقعها المعذب، لذا يصور الطبيعة الترحالية التراجيدية للوجود الفلسطيني، وهو يشهد على مأزق الفلسطيني بين التوق إلى كسر الحدود الفيزيائية والثقافية، والشعور بالتهديد بالنفي. فالمكان/الوطن يفترض حركة حرة باتجاهين: الدخول إليه والخروج منه. غير أن مكان ادوارد يستبعد حرية الحركة ما دام الخارج منه هو في حقيقة الأمر مستبعداً ومقصياً ومنفياً.

لذلك فإنه حوّل المكان-الأم المصدوم إلى مقياس يقيس به الزمن والأمكنة وعلاقاته بالآخرين وبالأشياء، كما جعل منه حيزاً للقص التذكري، أي حيزاً لتجربة الكتابة عنه. فحوَّل بذلك مكانه/أي لا مكانه إلى مكان للتاريخ ولقصته الخاصة، وليس هناك من مفر أمام القارئ/القارئة إلا الدخول إليه وتخيله معه[٤٤]. لقد ظل دخيلاً بشكل عميق في أماكن عيشه البديلة، هذه هي الحقيقة التي يواجهنا بها رغم كسره الحدود ومحاولته تحرير حركته. لذلك تبتكر الكتابة السير ذاتية المكان المفقود، أو بالأحرى موضوعاً مكانياً وموقعاً مكانياً.

---

(٤١) يقول: «لم يكن الشوق ما حفّز مسيرتي لأني كنت لا أزال أتذكر بحدة كبيرة المفارقة التي لازمتني دائماً هناك بصفتي اللاعربيّ، والأميركيّ اللاميركيّ، وقارئ الإنكليزية ومتكلّمها الذي يناضل ضد الإنكليز، أو بصفتي الابن الذي يُضرَب ويُدلّل في آن معاً». ص. ٢٩٢. كما نجد الملاحظة عينها في موقع آخر، ص. ٤٣.

(٤٢) المصدر المذكور، ص. ١٧٧.

(٤٣) المصدر المذكور، ص. ٢٧١-٢٧٢.

(٤٤) هذه «المذكرات هي، في وجه من وجوهها، استعادة لتجربة المغادرة والفراق إذ أشعر بوطأة الزمن يتسارع وينقضي. ولما كنت قد عشت في نيويورك بإحساس موقت على الرغم من إقامة دامت سبعة وثلاثين عاماً، فقد فاقم ذلك من ضياعي المتراكم، بدلاً من مراكمة الفوائد». المصدر السابق، ص. ٢٧٦. ثم أضاف «وهنا أيضاً شعرت بأن قدومي من جزء من العالم في حال من المخاض الفوضوي، صار يرمز إلى أني في غير مكاني(...) أرى إلى نفسي هامشياً، وغير أميركي، ومنبوذاً ومعيباً، تحديداً في الوقت الذي صارت فيه السياسة في العالم العربي تلعب دوراً متزايد الأهمية في الحياة الاميركية»، المصدر السابق، ص. ٣٠٦. ربما تعود نظرية السفر عند ادوارد سعيد إلى إحساسه هذا بأنه في غير مكانه، يقول: «ما الوعي النقدي في أساسه إن لم يكن نزوعاً، لا سبيل لإيقافه، نحو (إيجاد) البدائل؟». انظر: الحق يخاطب القوة، المصدر المذكور، ص. ٩٥. كما أنه وضح في معرض آخر ذلك الإحساس بأنه غير مرغوب به هو أيضاً كان «إحساسي لدى كتابتي «الاستشراق» ». انظر: الحق يخاطب القوة، المصدر السابق، ص. ٦٢.

إلى جانب تجربة النفي، عاش ادوارد سعيد تجربة الاستعمار، هو المفكر الذي عمّق فهمنا للظاهرة الاستعمارية، إذ يعود إلى مرحلة تعليمه في القاهرة، وخصوصاً في فكتوريا كولدج التي اتسمت بالتشويه الكبير، وبـ«باتولوجيا القوة»[٤٥] وفقاً لما يؤكده.[٤٦] تشير هذه الملاحظات الثاقبة عن النظام التربوي الاستعماري الذي نشأ عليه صغيراً، إلى ادوارد سعيد الناقد للحالة الاستعمارية عبر تجربته الشخصية، حيث كشف سطوة الثقافة الاستعمارية وأساليبها التطويعية اللانسانوية الذي أوقع هويته في مآزق غياب حرية التعبير عن الذات، عن طريق إلغاء إمكانية معرفة الذات، الذي جعل علاقته ملتبسة باللغات الأجنبية.[٤٧] نجد في هذه الإشارة صدى لدور المثقف الذي ارتآه ادوارد سعيد، أن يكون «أداة لبعث الذاكرة المفقودة» وأن يكون شاهداً ضد إساءة استخدام التاريخ ومظالم العصر التي تصيب المقموعين.[٤٨] ولن تقف التناقضات عند حد النظام التربوي المدرسي، وتَعلُّم اللغات الأجنبية واستبعاد اللغة الأم، بل أصابت في الصميم اسمه نفسه، وهو عنوان هويته، والمعلن عنها «ادوارد سعيد»[٤٩]. كما لو أن قدر ادوارد سعيد في تسميته العربية والإنكليزية وقدر فلسطين التي دعيت زوراً بإسرائيل يتطابقان.

يمزج الكاتب بين التاريخ والذكريات الشخصية، فنجد امتزاج الذكريات الشخصية من حيث علاقاته بأهله، بمعلميه، بالمدرسة، جنباً إلى جنب تاريخ فلسطين، القاهرة، لبنان، أميركا، تلك الأماكن التي عاش فيها إثر ترك عائلته فلسطين[٥٠]. لكنه مرة يشير إلى موقفه السردي على أنه شاهد على الحدث، ومرات أخرى على أنه ضحية له. وهذا ينطبق على مجمل السيرة، حيث يأخذ الحدث بعده الكامل، حين يرفد التاريخ الكبير

(٤٥) تعبير استخدمه إقبال أحمد، واستشهد به ادوارد سعيد مراراً. انظر: الحق يخاطب القوة، المصدر السابق، ص. ٦٢.

(٤٦) يقول «كانت النظرة السائدة إلى التلامذة أنهم أعضاء، تمموا دفع اشتراكاتهم، في نخبة كولونيالية مزعومة يجري تعليمها فنوناً إمبريالية بريطانية قضت نحبها، مع أننا لم نكن ندرك ذلك تماماً (...) فلا عجب أن لا نتلقى أبداً التعليم المناسب عن لغتنا وتاريخنا وثقافتنا وجغرافية بلادنا(...) فقد بتنا ندرك جميعنا أننا دونيون نواجه قوة كولونيالية جريحة وخطرة بل وقابلة لان تؤذينا، ونحن مجبرون على تعلم لغتها واستيعاب ثقافتها لكونها هي الثقافة السائدة في مصر». المصدر السابق، ص. ٢٣٣.

(٤٧) المصدر المذكور، ص. ٢٤٧. في موقع آخر يقول: «فلا نحن من معشر الإنكليز ولا نحن ننتمي إلى صنف الجنتلمان تماماً، ولسنا من ثم أهلاً لتلقي العلم أصلاً». ص. ٢٥٣.

(٤٨) انظر: الحق يخاطب القوة، المصدر المذكور، ص. ٢٩٥.

(٤٩) يقول: «هكذا كان يلزمني قرابة خمسين سنة لكي أعتاد على «ادوارد» وأخفف من الحرج الذي يسببه لي هذا الاسم الإنكليزي الأخرق الذي وضع كالنير على عاتق «سعيد»، اسم العائلة العربي «القح» المصدر المذكور، ص. ٢٥.

(٥٠) المصدر السابق، ص. ١٨٨.

بالتاريخ الصغير، وحين يدمج الحدث النفسي/العائلي بالحدث السياسي. على أن وضعية الفاعل في الحدث نتبينها في فعل كتابة السيرة وروايتها من وجهة نظره، ومن موقف المتمرد والغاضب ضد الهيمنة الثقافية والقهر الإيديولوجي، ومن كونه لا يخضع للسيطرة.(٥١) فيقدم لنا معنى تحرير نفسه من هيمنة الآخر والتماهي به.(٥٢)

خلاصة:

هذه أبرز معالم البراديغم التذكري الذي يقدمه للقارئ والذي يعود كفعل اجتماعي إلى تاريخانية الأفراد المرتبطة بتاريخانية الجماعة. فهو أراد بشكل مضمر/معلن قياس حياته بمقياس التاريخ، أي أن يصنع من نفسه فاعلاً في التاريخ، فلا يكتفي بترك أثر فقط لنفسه. ذلك لأن ذكرياته كما يعرضها، لا يمكن اختزالها إلى مجرد عودة إلى الماضي ونقل له، بل هي رغبة وفعل. فهو حين جمع نتفاً من ذكريات الطفولة واليفاعة، جعلنا ندرك أنه في إعادة إدخال الرغبة إلى التاريخ، يمكن للذاكرة أن تتآخى والحدث وأن تُظهر تراجيديته.

هذه هي استراتيجيته السردية التي قدمت للقارئ إطاراً استدلالياً للسيرة، وقد وسم سيرته بخط انكسار وتصدع زلزالي، نتيجة فقدان فلسطين، إذ ارتبطت الرغبة في وطن والاستقرار النفسي والمادي بالنقص. كان من نتائجه شعور الكاتب الدائم بعدم الاطمئنان والاستقرار واهتزاز الهوية، وبأنه دائماً «خارج مكانه». فالحاجة الملِّحة إليه حملت معها شعوراً بالإحباط، هذا الوجه السافر للنقصان. وما صياغته لهذا البراديغم التذكري الذي يجمع الخاص بالعام، التاريخ الذاتي بالتاريخ العام، إلا نوع من أنواع مقاومة الإخضاع والتشريط.

لهذه الأسباب جميعها يتعذر دراسة خطاب «خارج المكان»، دون دراسة القاعدة المعرفية التي انطلقت منها السيرة والتي أسست لرؤية الهوية من منظار معين، يستحيل دونه فهم خطاب ادوارد سعيد عن ذاته وعن عائلته وصديقاته. ذلك مكّننا أيضاً من استنتاج الالتقاء بين خطاب ادوارد سعيد السير ذاتي الذي وضع الخاص بالتقابل مع

---

(٥١) أهي صدفة أم استجابة لوضعه هذا حين اختار موضوع رسالة الدكتوراه «جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية»؟ أم رغبة في التعبير عما يعتمل في نفسه من جروح ثقافية – هو الذي ينتمي إلى ثقافتين وعالمين– وتمرد على النظام الاستعماري الأبوي المهيمن؟ وهل هي صدفة أيضاً أن يبدأ حياته البحثية بدراسة السيرة الذاتية، وينهيها بكتابة سيرته الذاتية؟

(٥٢) يؤكد: «أخذت أشق طريقي بالنضال، ساعياً، بنجاح متزايد، إلى التمسك بحساسية خاصة، بل إلى تنميتها، حساسية غرضها مقاومة التسويد والسوس الإيديولوجي الأميركيين وقد فعلا فعلهما في العديد من زملائي في الصف». المصدر السابق، ص. ٢٩٢.

العام وبين خطاب النسويات الذي أكد على التشابك بينهما[٥٣] ودورهما في بناء الهوية. عرّفتنا سيرته إلى تعلقه الكياني بأمه التي انفصل عنها صغيراً بناء على رغبة الأب في إكساب ابنه استقلالا ومهنة، أليس هذا ما قاده إلى استحضار المكان-الأم ودفعه إلى استعادة اللغة-الأم؟ أليست هذه هي حقيقته التي بحث عنها حين اقترب من الموت؟

ثانياً: هو والنساء

حين حلل فرويد ذكريات ليونارد دو فانشي عن الطفولة قدم فرضية الهوامات التي تُبنى في زمن متأخر عن الطفولة، ثم تُسقَط عليها، وأضاف أن ذكريات الطفولة ليس لها مصدر آخر، وذلك على عكس الذكريات الواعية في عمر النضج، فهي لا تُنتَج من خلال الحدث نفسه، بل يُعبَّر عنها فيما بعد في مرحلة متقدمة من العمر حين تكون الطفولة قد مضت. لذلك فإن الذكريات عنها تكون قد تغيرت، فتوضع لخدمة ميول لاحقة عليها بشكل يصعب فصلها عن الهوامات. ثم قارن بين هذه الظاهرة وظاهرة كتابة تاريخ الشعوب البدائية، فاستنتج أنه حين يُكتب تاريخ الماضي فإن أكثر من أثر له يتم تأويله بشكل خاطئ في الحاضر[٥٤]. كما أن التاريخ لا يكتب بدافع الحشرية الموضوعية، بل لكي يتم التأثير على المعاصرين وتقديم مرآة لهم. فذكريات الطفولة توازي من حيث منشؤها ومصداقيتها التاريخ المتأخر الذي كتب عن الشعوب البدائية.[٥٥] لكن كل واحد منا يؤمن بقصة طفولته كما تؤمن الشعوب بأساطيرها، وهل المسألة بالنسبة إلينا، هي الخيار بين الوهم والحقيقة؟ ألا يمكننا تصور أنه ينطبق على ادوارد سعيد توصيف روسو لنفسه «أنا طفل كهل»! بمعنى أن أطوارنا الزمنية عبارة عن طبقات متراصة إلا أن منبعها الأساس هو الطفولة التي تفيض على أطوارنا جميعها، وبالتالي فإن الطفولة تلازمنا حتى الكهولة؟ لنقل «طفولاتنا» تلازمنا، كما يقول فيليب دو جون الذي تبين له غياب التواؤم بين رواية عائلته عن طفولته وروايته الشخصية، فصورته لدى العائلة تتناقض كليا مع ما يتصوره هو عن نفسه، لذلك شكك في امتلاكه وعائلته الذكريات نفسها والعلاقة عينها بذاكرته.[٥٦] إضافة إلى ذلك أكد فرويد أن

---

(٥٣) انظر على سبيل المثال، السير الذاتية لجورج ساند وسيمون دو بوفوار ومارغريت يورسنار اللواتي اتخذت سيرهن الذاتية أبعاداً نقدية اجتماعية وتاريخية وفلسفية، في: Jacques Lecarme, Eliane Lecarme-Tabne, L'autobiographie, op.cit, p. 117-118.

(٥٤) يقول غبريال غارسيا مركيز في سيرته: «ليست الحياة ما عشناه، بل ما نتذكره عنها وكيف نتذكره». انظر: Gabriel Garcia Marquez, Vivre pour la raconteur, Grasset, Paris 2003.

(٥٥) Sigmund Freud, Un souvenir De Leonard de Vinci, trad.Marie Bonaparte, Gallimard, 1927, p.67-70.

(٥٦) Philippe Lejeune, Votre enfance en cinq leçons, APA- fevrier 2003 - N. 3 p. 51.

ذكريات الطفولة تتكون في عمر المراهقة، كما أكد وجود ذكريات–ساترة souvenirs - écrans[٥٧] وظيفتها أن تخبّئ وتُعيّن في الوقت نفسه أشياء أخرى منسية.

بالنظر إلى ما ذكرنا يصير ضرباً من المستحيل التحقق من دقة المعلومات الشخصية الواردة في هذه السيرة. إن ما يعنينا بالدرجة الأولى رؤية الكاتب لذاته وللنساء، حقيقته هو ومغامرته في الحياة[٥٨]، مع إقرارنا بتحولات الذاكرة métamorphose de la mémoire.[٥٩] وإذا أقررنا أيضاً كما استعرضت في الجزء الأول من الدراسة أن سيرة ادوارد سعيد الذاتية هي أساساً تساؤل حول الهوية والموقع الثقافي/الاجتماعي/السياسي انطلاقاً من تربيته في مدارس كولونيالية ودراسته لاحقاً في أميركا، وخسرانه فلسطين، وهجرات الأهل وعيش تجربة النفي؛ صار جائزاً الاهتمام بالخصوصية الثقافية/الاجتماعية لسيرته عن طفولته، كما تصوَّرها وتبعاً لخبراته الشخصية، خاصة في ما يتعلق برؤيته لأمه ولبقية النساء.

يفسح الكاتب للطفل ادوارد سعيد متسعاً ويعتمد نظرته للعائلة وللعالم. وحين يعتمد الكاتب على وجهة نظر الطفل، فإنه يفجّر وعيه الخاص بمجتمع الكبار. لذلك لا يمكننا اعتبار سيرة الطفولة على أنها استرجاعية نكوصية فقط، خاصة وأن الكاتب لا يتوقف عند الطفولة وحسب، بل يصير الطفل بالغاً ثم كهلاً. وفي الحالات الثلاث يسجل رؤية متماسكة لعالمه الحميمي العائلي، إذ يلقي ضوءاً جديداً عليه، مزيلاً فكرة الاستغناء عن التناقضات، مؤكداً أنها تشكل استمرارية حقيقية، حيث نرى شخصيته في أوجهها المتعددة. ربما نجد ضالتنا في المفهوم الذي ابتكره ريكور «الهوية السردية» identité narrative في محاولة منه لحل مفارقات الهوية الشخصية عن طريق وضع هذه الأخيرة في حيز الفعل السردي.

١ - هو ونساء العائلة

أ - الأم بين الاستراتيجيا والتراجيديا

تشير العودة للماضي إلى الرغبة في العودة إلى الأم، حاملة المعاني وحافظتها، فهي التي تساهم في بناء الذكورة وتشكيل رؤى الذات عن الذات وعن النساء. تُنصِّبُ

---

(٥٧) انظر: Freud, Névrose, psychose et perversion, éd.PUF, 1978, p. 131.

(٥٨) حين حاول يونغ، وهو الخصم التاريخي لفرويد، كتابة سيرته، مؤكداً على إمكانية كتابة تاريخ لاوعيه ووعيه، إلا أنه توصل في شيخوخته إلى رواية قصص لا يمكنه تاكيد صحتها، لكنها تمثل حقيقته ومغامرته الشخصية. انظر: L'autobiographie, op.cit. p.57.

(٥٩) من الطريف أن نعرف أن سارتر روى طفولته في كتابه "Les Mots" عام ١٩٦٤ بشكل مناقض لما رواه سابقاً في "Carnets de la drole guerre" 1939-1940

سيرته الأم كمحور استراتيجي لحياته في قطبيها الإيجابي والسالب، مُشكّلة مصدر المعرفة لذاته ولغيره. فحول الطفل ادوارد «الهش» تحوم الظلال كما الأضواء، وهو مصدر القلق والمخاوف كما الأفراح، فمثلت الأم الحضور والغياب، الاستراتيجيا(خطط التنشئة والقولبة) والتراجيديا (المنح/المنع العاطفي). وهو يحيل موقعه ضمن هذه المعادلة إلى أنه: «تخترع جميع العائلات آباءها وأبناءها وتمنح كل واحد منهم قصة وشخصية ومصيراً، بل إنها تمنحه لغته الخاصة».(٦٠) فإذا انطلقنا من فكرة «الاختراع» بحد ذاتها للأهل وللأولاد، فإن ذلك سيسهل علينا مهمة ترصد صورته عن أمه وخطابه عنها، كما يقدمها/يخترعها. على أن هذه المفارقة ستنير الشخصية المركبة والمعقدة للكاتب والبنية المعقدة للسيرة، ونقصد بالتعقيد الغنى والعمق. وستكشف لنا السيرة دروباً pistes وطبقات زمنية strates temporelles تتقاطع فيما بينها لتبين أوجه العلاقة بينه وبين أمه.

ب - سجل الأم: سجل القهر والحنان(٦١)

لاحظنا خيوطاً في السرد تنسج لازمة leitmotif مثل اللازمة في أوبرا فاغنر، واللازمة هي صورة أمه كعطاء مطلق وارتداد عنه. فأحد أهم أهداف هذه السيرة الذاتية محاولة الكاتب فهم هذه العلاقة بينه وبين أمه التي تتأرجح ما بين هذين الحدين.

ينطلق الكاتب من المطابقة بين دربه ودرب أمه، التي تشبه إلى حد ما، المطابقة بين أبيه ووالده وعلاقة أبيه بوالدته. وهنا أجد أنه يستحيل الحديث عن علاقته بأمه دون إبراز تداخل هذه العلاقة بعلاقته بأبيه، فالعلاقة بين الابن والأم علاقة بين ثلاثة.(٦٢) يبدأ من تماثل المصير بينه وبين أمه على مستوى المرض وفقدان الوطن والعلاقة الملتبسة بأميركا، إثر سقوط فلسطين: «كانت فلسطين قد سقطت ونحن غافلون عن حقيقة أن حيواتنا تقودنا إلى الولايات المتحدة حيث سنعيش أنا وأمي ونُصاب بمرض السرطان الذي سوف ينهي حياتينا في «العالم الجديد»».(٦٣) نضيف إلى هذا التماثل المصيري، التماهي بخصال أمه، وهنا يتم التأكيد على عامل الوراثة

---

(٦٠) المصدر المذكور، ص. ٢٥.

(٦١) نجد دائماً في كتابات ادوارد سعيد ميله إلى إبراز المفارقات paradoxes، وإثارتها في معالجته للعديد من القضايا الفكرية. انظر على سبيل المثال: Edward W. Said, Daniel Barenboim, Parallèles Pradoxes, Explorations musicales et politiques, Le serpent à plumes, Paris 2003.

(٦٢) تقدم باحثتان فرنسيتان دراسة مهمة عن علاقة الأمهات ببناتهن، وقد استعرت عنوان دراستيهما لأطبقها على العلاقة بين الأبناء وأمهاتهم. انظر: Caroline Eliacheff et Nathalie Heinich, Mères-filles une relation à trois, Albin Michel, Paris, 2002.

(٦٣) المصدر المذكور، ص. ١٧٤.

الأمومية وقوته. ابدأ من الخاتمة حيث يقول «والآن أُخمِّن أن عجزي عن النوم هو آخر ما أورثتني إياه، على النقيض من نضالها هي لتنام (...) فأنا مثلها لا أملك سر النوم الطويل».(٦٤) ويؤكد في البداية «أمي كانت الرفيق الأقرب إليّ والأكثر حميمية خلال ربع قرن من حياتي. وإني أشعر أني مطبوع بالعديد من وجهات نظرها وعاداتها التي لا تزال تسيّر حياتي: من قلق يشلّ إرادتها إزاء تعدد احتمالات التصرّف، إلى أرق مزمن، معظمه فرضته على نفسها فرضاً، وعدم استقرار عميق الجذور يضارعه مخزون لا ينضب من الحيوية الذهنية والجسدية، واهتمام عميق بالموسيقى واللغة وبجماليات المظهر والأسلوب والشكل».(٦٥) هكذا بين بداية السيرة وخاتمتها تطابق بين الصفات وتأكيد لانتمائه الوراثي الأمومي.

من الوراثة ينتقل إلى تمثيل الأم المرجعية له في مختلف مراحل حياته، مرجعية حقيقية أو متصورة،(٦٦) فيؤكد عودته إلى أمه أولاً حين تعرّضه لأي مشكل، فحين اصطدمت سيارته في سويسرا بسائق دراجة «كانت أول إنسان شعرت بالحاجة إلى أن أقص عليه قصتي (...) ذلك أن شعوري بأني أبدأ حياتي بأمي وبها أنهيها، وبحضورها الداعم وبطاقتها غير المحدودة على تدليلي –أو هذا ما كنت أتخيله– كان بمثابة الضمان الرفيق والخفيّ لحياتي خلال سنوات وسنوات».(٦٧)

هذا هو منظور ادوارد سعيد إلى موقع أمه في حياته وهذه هي قناة التوصيل canal de communication التي اعتمدها كي يدرك القارئ إلى أي مدى تُشكِّل أمه المدار الذي يدور في فلكه أو بالأحرى بؤرة الرؤية للذات وللآخرين. لذلك فإن التماثل في المصير والتماهي بعوائدها وطباعها، وتجسيدها المرجعية الفضلى النفسية والمعنوية، تؤول إلى استخدامه خطاب العاطفة في البرهنة على وثوقية العلاقة وزخمها. وعلى عكس البلاغة الكلاسيكية التي كانت أحكامها سلبية عن الأبعاد العاطفية للخطاب، فإن معالجات الخطاب الحديثة تعتمد على تمثلات الكاتب للعالم وتوقعاته ومزاجه. إذ يطرح تحليل الخطاب العلاقة بين العاطفة والعقل ليستنتج مدى ترابطهما وتداخل

(٦٤) المصدر السابق، ص. ٣٥٨.
(٦٥) المصدر السابق، ص. ٣٥–٣٦.
(٦٦) المصدر السابق، ص. ٣٥٥.
(٦٧) المصدر السابق، ص. ٣٥٥–٣٥٦. وأضاف قائلاً: «فعندما كنت أعاني تحولات جذرية–فكرية أو عاطفية أو سياسية– كنت متأكداً من أني أستطيع الاعتماد اعتماداً كاملاً على شخص أمي المثاليّ وصوتها واهتمامها وحنوها الأمومي الغامر. وعندما وقع الطلاق بيني وبين زوجتي الأولى، اعتقدت أن أمي هي التي أخرجتني من الارتباك العظيم الذي وقعت فيه، على الرغم من التباساتها الاستثنائية التي شئت أن أتجاهلها أو أن أجاوزها».

العواطف في المعارف، ومدى قصدية العواطف.(٦٨) هذه هي منصة الانطلاق التي يضع الكاتب عليها القارئ كي تصل رسالته إليه بأسرع ما يمكن ودون لبس، ليقاسمه مشاعره. خصوصاً وأن السيرة الذاتية كنوع من أنواع الخطاب، تستدعي مشاركة القارئ في مشاعر الكاتب.(٦٩) كما أن انطلاق السيرة من الطفولة، بما تحمله الطفولة من دلالات البراءة، تجعل القارئ أكثر حساسية لمصير الكاتب ومصير أمه. والنقطة الأهم أن السيرة تنطلق من المرض الشبيه، الذي أصاب الوالدة ومن ثم ابنها، فماتت الأم، وهي أول من توجه إليه حين شعر بالحاجة إلى كتابة سيرته بعيد بلوغه خبر مرضه،(٧٠) والابن يكافح في سيرته لعيشه(٧١) ولقبول فكرة الفناء.

يستفيض الكاتب في بناء العواطف التي تجمعه بأمه في خطابه، وهي تُبنى على قواعد معيارية وقيم، إضافة إلى معتقدات غير مرئية تتضمن الأسباب التي تثير العواطف. وسنبين ذلك من خلال عرضنا لخطابه العاطفي عن أمه وخطابها العاطفي عنه والمنقول إلينا من قبله. فمعرفة ذاته مشروطة بمعرفتها.

ج - خطابه العاطفي عن أمه

يبدأ خطابه العاطفي عن أمه من عدم التمييز بين التجربة المعاشة والكتابة عنها، عن طريق تضمين العلاقة بالماضي في الحاضر، متأملاً من وقت إلى آخر كيف يعيش فيه هذا الماضي، وفي أية صيغة. بحيث يصعب التفريق بين صوت الكاتب وصوت الرجل الناضج الذي نوى سفراً غير مضمون النتائج إلى الطفولة، وصوت الطفل الذي يبقى صعب المنال إلا بحدود. ولضمان أقوى فعالية تأثيرية لخطابه عن أمه بعد أن استعرض علاقة التشابه/التماثل بينه وبينها، يقدم بطاقة تعريفية لأمه كي يضع القارئ في مناخ نفسي تحليلي، يعينه على التقاط ماهية هذه العلاقة التي تربطه بأمه بمعزل عن الاختزال والسطحية. هي فلسطينية من أم لبنانية والدها قسيس معمداني أقام فترة

---

(٦٨) انظر: Dictionnaire d'analyse du discours, op.cit, p.214-220.

(٦٩) Ruth Amossy, op.cit., p.181.

(٧٠) يقول: «بعد مضيّ شهر على ذلك التشخيص، وجدتني أكتب رسالة إلى أمي المتوفاة منذ سنة ونصف السنة. وهي عادةٌ درجنا عليها منذ مغادرتي القاهرة عام ١٩٥١. فكان الدافع إلى التواصل معها تغلّب على حقيقة موتها.» المصدر المذكور، ص. ٢٦٨. كما أثار هذه النقطة مجدداً ولاحقاً على كتابة السيرة في: تأملات حول المنفى ١، ترجمة ثائر ديب، دار الآداب، ص. ٣٦٩ حيث يقول: «كنتُ ما أزال أحاول استيعاب شرطي الجديد، وجدت نفسي أكتب رسالة شارحة طويلة إلى أمي، التي كانت قد توفيت قبل ما يقارب السنتين، رسالة دشّنت محاولة متأخرة في فرض سرد على حياة كنت قد تركتها وشأنها إلى هذا الحد أو ذاك، غير منظمة، مبعثرة، وبلا مركز.»

(٧١) انظر المقالة التي كتبتها حين بلوغي خبر وفاة ادوارد سعيد، وكنت آنذاك لم أنتهِ بعد من هذه الدراسة: معاناة قارئة سيرته من فراقه، ملحق نوافذ، جريدة المستقبل ٤ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٣. ثم نشرت في موقع جهات الشعر الالكتروني: www.jehat.com

في تكساس، تتقن العربية والإنكليزية[٧٢]، «عام ١٩٣٢، بلغ أبي مستوى من اليسر مكّنه من أن يتزوج وأن يصطحب زوجته الأصغر منه بكثير - كانت في الثامنة عشرة وهو في السابعة والثلاثين - لقضاء «شهر عسل» استغرق ثلاثة أشهر في أوروبا. تم الزواج بتدبير من عمتي نبيهة من خلال علاقاتها في الناصرة، وأسهمت في التدبير، ولو بدرجة أدنى، خالة أمي في القاهرة.»[٧٣] وهي البنت الوحيدة بين أربعة صبيان، كانت الأثيرة لأبيها[٧٤]. درست في المدرسة الأميركية للبنات الداخلية في بيروت ثم في «الجونيور كوليدج»، كانت متفوقة في دراستها «وتتمتع بشعبية كبيرة». «عام ١٩٣٢، اقتلعت أمي من حياة بيروت الرائعة ونجاحاتها، أو هكذا جرى تجميل تلك الحياة لاحقاً، وأعيدت إلى الناصرة الصارمة لتزف إلى أبي في زواج مُعدٍّ سلفاً.»[٧٥] وأخيراً «تراءت لي أمي امرأة في مقتبل العمر، غير معقدة، موهوبة، محبة، جميلة».[٧٦]

بعد هذا التعريف بأمه يؤول ادوارد زواجها من أبيه، فهو المتكلم الذي يستعيد في السيرة سلطة الكلام، فيتكشف لنا الزاوية التي ينظر من خلالها إلى أسرته. فعندما ينظر إلى الأحداث من زاوية الأم المتعلق بها، يصبح من الطبيعي ان تلصق بالأم الصفات العاطفية وبالأب الصفات السلبية التي تجسد القوة والنفوذ، وتلصق بعائلة الأم صفات المنفعة المادية «على أني لم أشك لحظة في أنها أصيبت بصدمة كبيرة عند اقترانها من ذلك الأربعيني الصامت والجبّار. فقد انتزعت من حياة سعيدة في بيروت وسُلِّمت إلى زوج يكبرها بكثير.»[٧٧] إنه يوجّه القارئ نحو نظام من التدليل الثقافي/ الاجتماعي الذي خضعت له أمه، والذي يعتمد على عناصر ثلاثة: القوة، الإخضاع، السيطرة. فيرسم للأم صورة النجاح والتميز التي سرعان ما قمع نموها بعيد زواج مدبر من زوج يكبرها والعيش في الغربة. ها هو يحرر اليوم في سيرته الذاتية سيرة أمه من هذا النظام الثالوثي.

إننا أمام بداية لافتة، لعل أهم وظائفها الاستحواذ على مشاعر القارئ بحيث يسهل لاحقاً توجيهه إلى قبول تصوراته وأفكاره تجاه أمه، وتجاه أبيه وإخوته. يؤدي هذا التكتيك - عرض البينات - إلى كشف العلاقة القطبية بينه وبين أمه التي قدمناها في البداية.

---

(٧٢) المصدر المذكور، ص. ٢٦-٢٧.
(٧٣) المصدر السابق، ص. ٣٤.
(٧٤) هو أيضاً، وحيد بين أربع بنات، والطفل الأثير لأمه!
(٧٥) المصدر السابق، ص. ٣٧
(٧٦) المصدر السابق، ص. ٣٦.
(٧٧) المصدر السابق، ص. ٣٨.

تعتمد هذه العلاقة القطبية على عنصر المفارقة بين التعبيرات العاطفية الإيجابية للأم تجاهه والتعبيرات السلبية المناقضة لها. على سبيل المثال تشير الجمل المنطوقة بلسان أمه والتي رددتها له حتى كبره، إلى طاقة بلاغية دفاقة من العواطف التي تثير العقل والنفس، مثل «تسلم لي» و«روحها للماما» وغيرها «كانت تلك العبارات جزءاً من مناخ الأمومة الغامر الذي أحنّ إليه في الأوقات العصيبة، وتضفي عليه رقة عبارة «يا ماما» مناخاً يغري كالحلم». لكن سرعان ما تنسحب هذه الطاقة مُخلّفة وراءها خيبة لا مثيل لها «وإذا به (الحلم) يُنتزع فجأة منك انتزاعاً بعد أن يكون قد وعدك بأشياء لم يفِ بها أبداً».(٧٨) وفي موقع آخر فإن المقطع السردي الواحد قد بني على مفارقات عدة تدل عليها أدوات الربط مثل «إلا أنها» و«على أنها» النافية والمستدركة، فننتقل من كون أمه «ملجأ» و«مأوى» ومن «الألفة بيننا» و«الحب والتفاني» و«ابتسامة أمي المقوية»، إلى ما يقابلها «كانت تحمل أعمق الالتباسات التي عرفتها وأكثرها إشكالاً تجاه العالم وتجاهي أنا شخصياً» و«قد تصد مشاعري فجأة، باعثة رعباً ميتافيزيقياً في أوصالي لا أزال أمثله بانزعاج شديد، بل برهبة قوية». كان من نتائج هذه المفارقة العاطفية أن «وجدت طفلاً سعيداً وعظيم اليأس في آن معاً».(٧٩) تدل هذه الروابط على التغيير الاستدراكي المتعارض الذي لا يدل فقط على مجرى الأحداث الاستثنائية فحسب، بل قد يشير أيضاً إلى الأحوال التي لم تكن متوقعة ولا مرغوباً فيها. إنها علاقات غير متوقعة تشير إلى ملابسات متعارضة.(٨٠) وبوجه عام، فإن اختلاف الجمل وسلسلة مركبة منها قد استعمل لغاية تغيير مرجع الخطاب ووجهة النظر والإدراك الحسي والمعرفي على نحو أكثر قرباً من زمن السرد.

هذه الحالة المفارقة والمتعارضة ستسم مساره وأفكاره وهويته. الأم هي الرفيق العاطفي والفكري التي تغدق عليه العناية والاهتمام «على أن هذه المبالغة لم تكن لتحجب تشاؤمها الداخلي الشديد الذي كان يموه غالباً إعلاناتها الإيجابية عني».(٨١) هذه المراوحة بين علاقة مطمئنة وعلاقة قلقة وسمت شخصيته وأوقعته في اضطراب التكيف مع أمزجة الأم. وستتردد أصداء هذه الكلمة مراراً في السيرة، حيث يتوقف عندها دائماً للدلالة على المفارقة في علاقته بأمه التي اتسمت في الوقت نفسه، بدلالات إيجابية وبدلالات سلبية. ها هو يلخص الموقف قائلاً: «أنا ابنها المثير لإعجابها والعائر

(٧٨) المصدر السابق، ص. ٢٦.

(٧٩) المصدر السابق، ص. ٣٦.

(٨٠) انظر: فان دايك، النص والسياق، استقصاء بحثي في الخطاب الدلالي والتداولي. ترجمة عبد القادر قنيني، افريقيا الشرق، ٢٠٠٠. ص. ٨٢-١٢٣.

(٨١) المصدر السابق، ص. ٣٦.

في آن معاً (...) فكان حبها لي جميلاً ومكبوتاً في الوقت نفسه».[٨٢]

لكن هذا الافتراق بين التوكيد والنفي، مربوط بعلاقته بأبيه وبعلاقة أمه بأبيه. فهو في كل مرة أكّد فيها على هذه المفارقة وهذا الاستثناء في علاقته بأمه، فإنه يتبعها أو يسبقها ملاحظة حول علاقته بأبيه أو علاقة أمه بأبيه كما يتصورها. فمثلاً يسبق هذا المثل الذي أدرجناه ملاحظة حول «صدمة» أمه عند زواجها من «ذلك الأربعيني.»[٨٣] ثم يتبعها بملاحظة عن علاقته بأبيه «هكذا نشأت متأرجحاً بين أن أكون ابناً جانحاً – في عين والدي – أو ابن أخت أخوالي الكلي الطاعة(...)على أني كنت (...) أتساءل ما إذا كان يجوز أصلاً أن أعتبر نفسي ابنه»[٨٤]. ويشير هذا السياق إلى رؤية تحليلية نقدية للكاتب مدعمة بثقافة في علم النفس التحليلي والسوسيولوجي، تجعله محللاً نفاذاً، فنراه ينتقل من صيغة المتكلم إلى صيغة الغائب «وقد كانت عملية خلقه (ادوارد) واجبة الوجوب لأن والديه كانا هما أيضاً نتاج عملية خلق للذات بالذات، فلسطينيين ينتميان إلى بيئتين مختلفتين ومزاجين متغايرين جذرياً، يعيشان في القاهرة الكولونيالية بين أقلية مسيحية تعيش هي نفسها ضمن حومة من الأقليات ليس لأي منهما سند سوى الآخر، وهما يفتقران، فوق ذلك كله، إلى أية أعراف يهتديان بها في سلوكهما».[٨٥] وهو في استرجاعه هذه المواقف يمزج بين زمني الماضي والحاضر، أي حاضر الكتابة حيث يعلِّق على هذه المواقف ويحللها، كي يرتب ماهيته بالنظر إلى علاقاته مع أمه وأبيه، فهي التي تبني هويته وفق التحليل الفرويدي. وما استخدامه ثقافته التحليلية وتنقله بين الضمائر والأزمنة إلا دليل على توقف ادوارد سعيد عند الكيفية التي تم بها تكوّن هذا الموضوع،[٨٦] فهو في آن معاً موضوع السيرة وكاتبها، المُتكلِّم والمُتكلَّم عنه.

نجد هذه المفارقات في مواضع عدة وفي مراحل عمرية مختلفة، فهو يصف مثلاً، أحلى ذكرياته عن أمه حين كان في «إعدادية الجزيرة»، ولكنها كالعادة حلاوة مشروطة بنقيضها «أجد أمي دائماً في انتظاري لنتجاذب أطراف الحديث (...) كانت تفسر لي سلوك الأساتذة، مثلما تفسر لي مطالعاتي، بل تفسرني أنا نفسي لنفسي. كنت (بحسبها) تلميذاً شاطراً (...) ولكنني متفاوت العطاء. على أن أمي (هل نتنبه إلى تكرار

(٨٢) المصدر السابق، ص. ٤٢.
(٨٣) المصدر السابق، ص. ٣٨.
(٨٤) المصدر السابق، ص. ٤٢.
(٨٥) المصدر السابق، ص. ٤٣.
(٨٦) في كتابه، تأملات في المنفى ١، المصدر المذكور، ص. ٣٧٧-٣٨٨ يثير قضية إعادة نظره بمفهومي الكتابة واللغة، مستنتجاً «لا أعلم إن كان عليّ أن أدعو هذا ابتكاراً دائماً للذات أم قلقاً متواصلاً».

الصيغة الاستدراكية!) كانت تبدو وكأنها تسلبني إنجازاتي، بطريقة لاواعية، بعد أن تمتدحها بقولها «طبعاً، أنت شاطر، بل فائق الذكاء، ولكن» - هنا توقفني فجأة - «ولكن ليس هذا إنجازاً حقيقياً من صنعك، ما دام الله هو من وهبك تلك المواهب».(٨٧) هكذا نلاحظ أن موقف أمه المفارق منه قد استبطنه الكاتب وعممه على نظام السرد المبني على المفارقات، سواء فيما خص علاقته بأهله، بمكانه أو بهويته عموماً.

ثمة تأكيد على دور أمه في دعمه نفسياً، خلافاً لأبيه، لكنه ينتقل من عبارات مثيل «عذوبة، شعوراً بالدعم» و«أرى نفسي في عينيها كائناً مباركاً وكاملاً ورائعاً» إلى عبارات أخرى تشير إلى اصطدامه بـ«قصر هذا الشعور. فأغتم للتو (...) وسرعان ما تتزعزع ثقتي مجدداً ويعاودني القلق والهواجس القديمة». ومع إقراره بدعمها النفسي له، فإنه لم يتحمل كونها «نقدية جذرياً تجاهي (...) تقنعك بالتزامها الكلي تجاهك من دون سابق إنذار، تشعرك أنها حاكمتك ووجدتك مقصراً.»(٨٨) ويخترق هذا المقطع وعلى سبيل التدليل، الصيغ الاعتراضية والانقلابية التي تتكرر: «على أن» «ولكن» «خلافاً» «على أني» «ولكن» «وعلى الرغم من» «مع أنها»، التي تدل على النفي والتناقض، ذلك ضمن بنية للجملة قائمة على التركيب الثنائي. ويشير تكرار هذه الصيغة إلى مكانة العاطفة في خطابه. أما هذه البنية السردية القائمة على المفارقة التي تسم علاقته بأمه وأبيه، والتي تتجسد بإضافة مصطلحات عاطفية لها مدلولات متناقضة، فإنها تُفهمنا إحباط الطفل منها واعتراضه عليها(٨٩). فهناك طاقة عاطفية كبيرة وراء هذه المفارقة لا نعرف مصدرها بالتحديد، هل هو الراوي الطفل أم الراوي الكاتب، والتي تشير إلى تعلق الراوي بأمه وتمرده على أبيه وعلى مماثلته والتماهي به. هذه هي تراجيديته التي يرسمها والتي تعكس فلسفته في الحياة. وإذا كانت صورة أمه هي المحور الأساسي في سيرته الذي يعينه على فهم وجوده ووجود الآخرين في عالمه، وإذا كانا متماثلين في المرض، كما في أشياء أخرى، وإذا ارتبطت سيرته بانبعاث المرض وتهديد شبح الموت لحياته، عندها يمكننا القول إن هذه السيرة تجسد ما قاله هيدغر «أن تتفلسف يعني أن تتعلم أن تموت».

لكن ادوارد سعيد يمثل في سيرته وعلى مستوى العواطف صورة المقاوم الذي لا يستسلم، ولا يتطلع إلى رأب الصدع في علاقته بأهله، بل إن ما أراده هو التعبير عن

(٨٧) المصدر السابق، ص. ٧٣.
(٨٨) المصدر السابق، ص. ٧٣.
(٨٩) انظر: D. Maingueneau, Initiation aux méthodes de l'analyse du discours, Hachette université, Paris 1976, pp.59-62. اعتمدت على تحليله الدلالي للمعنى الذي يقوم على مبدأ التشبيه المنتظم بين الدلالات كي نصل إلى الفروقات فيما بينها داخل الخطاب وليس بمعزل عن شروط إنتاجه.

الحب من ناحية، والفهم من ناحية أخرى. ولأنه يبحث عن الحرية فإننا نراه يُخرج ما في جوفه، فهو يريد التحرر النفسي من قيود الذاكرة، من صعوبات الانتقال من الطفولة إلى المراهقة إلى النضج. إنها أيضاً صعوبات الذكورة في تأكيد نفسها، خارج الترسيمات الذكورية الجاهزة. لذلك عبّرت سيرته الذاتية عن تناقض ما بين تصورين لأمه: تصور مثالي وآخر ينزع عنها تلك المثالية. في الحالة الأولى نحن في نظام الأحكام وفي الثانية نحن في نظام الفهم. فهو أراد توضيح الالتباس في هويته، إذ تبعاً لأطروحات علم نمو الطفل، فإنه يمر بثلاث مراحل، الذوبان ثم الانفصال، والاعتراف المتبادل، وضرورة الاعتراف تماثل في الأهمية ضرورة أن يحظى باعتراف الآخر.[٩٠] وهنا تبرز مشكلة ادوارد الطفل واليافع مع التجاذب بين نظامين أبوي وأمومي، ذلك من خلال موقع الجسد في سيرته، حيث تكاتف الاثنان لإصلاح ذكورته. هكذا يصور الكاتب أولاً، ذكورة أبيه، على أنها تقليدية، بطركية[٩١]، قاسية، صامتة، وعاطفية[٩٢]، نظامية وانضباطية[٩٣]، تملكية[٩٤]، مغالية في رجوليتها[٩٥]، وإحدى تجلياتها الرئيسية محاولة الأب «حشر» ابنه «في قوالب معدَّة سلفاً»[٩٦]، وطابعها ذكوري من مثل «إرساله إياي إلى مؤسسات ذكورية تماماً ومتطلبة، مثل «ماونت هيرمون».. وبرنستون تالياً، إنما ليحميني لا من «العبث بجسدي» فحسب وإنما أيضاً من البذخ العاطفي الفائض والجياش الذي يشلني بسبب الشكوك والانفراجات التي تتناوب فيه.»[٩٧] لقد وضع إصبعه على الجرح. فالعاطفة مقرونة لديه بالنظام الأمومي/الأنوثي «الغامر». إلا أن هذا النظام وكما بيّنا اتصف بالمفارقة بين مدلولاته الإيجابية والسلبية، التي نمّت إحساسه بالقلق وبالتهديد. أما النظام الأبوي /الذكوري، الذي اتصف بالرسوخ العام والاستقرار في صوره[٩٨] فإن من مهامه كما تجلت في السيرة، تصحيح مسار ادوارد،

---

(٩٠) Mères- filles une relation à trois, op.cit, p.395.

(٩١) المصدر المذكور، ص. ٤٨.

(٩٢) المصدر السابق، ص. ٥٤.

(٩٣) لقد تكررت هذه الصفات في مواضع كثيرة في السيرة، على سبيل المثال «أبي كان مزيجاً طاغياً من القوة والسلطان ومن الانضباط العقلاني والعواطف المكتومة» ص. ٣٥. وفي موقع آخر «لم يترك لي نظام الضبط والتربية المنزلية الجامد الصارم الذي حبسني فيه أبي منذ سن التاسعة أي متنفس أو أي مجال للإحساس بالذات في ما يتجاوز قواعده وترسيماته». ص. ٤٣.

(٩٤) المصدر السابق، ص. ٢٠٤.

(٩٥) المصدر السابق، ص. ٢٠٤.

(٩٦) المصدر السابق، ص. ٢٠٨.

(٩٧) المصدر السابق، ص. ٢٦٣.

(٩٨) المصدر السابق، ص. ٩١.

الذي يدور في مدار الأمومة/الأنوثة «المتوسع باستمرار»[٩٩]، والذي يمتاز أيضاً بحركته الدائرية التي لا فكاك منها رغم التجاذبات. فحين أحبطت الأم مشاريع ايفا للزواج منه «كان إنجاز أمي غير المعلن أنها أعادتني من جديد إلى مدارها، وسمحت لي أن أنعم بحبها.»[١٠٠]

ونذكر في هذا السياق رفض الأم إرسال ابنها الوحيد إلى أميركا بعيداً عنها، وإحساس الابن بالذنب تجاهها، وقد عبر عن هذا الإحساس بشكل نفاذ «كانت عودتي إلى الولايات المتحدة في آخر الصيف تنكأ الجراح القديمة، فأعيد اختبار انفصالي عنها كأنه الانفصال الأول (...) وكان العزاء الوحيد هو رسائلنا المتبادلة والمتوترة والمهذارة في آن. ولا أزال أجد أني أعيش من جديد بعض جوانب تلك التجربة اليوم، وتحديداً إيثاري أن أكون في مكان آخر – وتعريفه أنه المكان الأقرب إليها والمجاز منها هي، والمغمور بحبها الأمومي الخاص، المتسامح والمضحي والمعطاء إلى أبعد الحدود – لأن وجودي «هنا» يعني أني لست حيث أريد أنا، أو يريد كلانا، أن أكون.»[١٠١]

هذا التجاذب بين النظامين الأمومي/الأنوثي والأبوي/الذكوري[١٠٢]، لم يتم دون توافق بينهما في بعض الأهداف، إذ تكاتفا سوياً من أجل إخضاع ادوارد لنظام تربوي منضبط وجدي وصارم كانت له آثار سلبية على مستوى الثقة بالنفس وهوية الجسد، إذ إن بعدَي التماهي بالأم وبالأب، أفرزا إشكاليات عدّة. فهو من ناحية نفّر من بُعد التماهي التام بالأب[١٠٣]، ذلك لأن صورة الأب مثلّت له القمع والقوة والسلطة والتملك

---

(٩٩) المصدر السابق، ص. ٩١.

(١٠٠) المصدر السابق، ص. ٣١٤.

(١٠١) المصدر السابق، ص. ٢٧٢.

(١٠٢) لقد وضعت التعريفين للامومي والأنوثي متلاصقين وكذلك فعلت بالنسبة للأبوي والذكوري، ذلك أنه من الجائز ان يكون النظامان أمومياً فقط وأبوياً فقط. فحين نلصق الانوثي بالأمومي فإننا نشير إلى أن الأم هي أم وهي أنثى في الوقت نفسه وكذلك بالنسبة للأب الذي هو أب وذكر. بمعنى آخر ان الدور الأمومي لم ينفِ انوثة الأم وكذلك الحال بالنسبة إلى الأب. إذ أحياناً تنتصر الأمومة في العلاقة مع الابناء أكثر من الانوثة وأحياناً تنتصر الانوثة على حساب الأمومة. لكن في هذه السيرة فإنهما يرفدان بعضهما البعض. انظر للإيضاح حول هذه النقطة: Mères- filles, une relation à trois. op.cit

(١٠٣) على أن موقف ادوارد سعيد الرافض للتماهي الكامل بالأب، لا يعني البتة عدم التأثر فيه، إذ يقول: «فقط بعد مضّي عقود من الزمن على وفاته، استطيع أن أستبين وجهي ميراثه لي وقد ارتبطا دونما فكاك في مفارقة مطلقة لا جدال فيها، حيث ينفتح القمع والتحرّر واحدهما على الآخر في لغز بدات اعترف به للتّو، وإن كنت لا افهمه تمام الفهم». ص.. وفي موضع آخر «كان يعتقد ان لا امل لي في ان اصير رجلاً إلا إذا صرمت علاقتي بالعائلة. ثم إن بحثي عن الحرية وعن تلك الذات المتوارية خلف «إدوارد» والمطموسة به، ما كان ليبدأ أصلاً لولا ذلك الصرم. لذا عليّ أن أرى إليه بما هو حدث سعيد على الرغم مما أورثني من وحدة وتعاسة لفترات طويلة جداً.» ص. ٣٥٧.

والخشونة، فتمرد عليها وعلى كل السلطات[١٠٤] لاحقاً. ومجال الجذب الفعلي تمثّل بالبعد الأمومي العاطفي، الغني بعوالمه التخيلية الذي شجع الطفل على تذوق الآداب والفنون والموسيقى. وإذا تذكرنا أن ادوارد كان يريد أن يصير طبيباً في صغره، إلا أنه حين ابتعد عن الأم وبقرار من الأب، وذهب إلى أميركا، فإنه ارتدّ إلى نقطة الجاذبية الأولى، أي إلى الميول التي رعتها أمه لديه، فإننا ندرك مدى انجذابه إلى المجال الأمومي. وما وضعه صورة أمه في مركز الثقل في سيرته إلا تأكيد لما نقول.[١٠٥]

غير أن المدار الأبوي قاوم انجذاب الابن إلى المدار الامومي «فالمعادلة الضمنية التي نشأت في ظلها هي أنّ «إدوارد» يشبه أخواله (...). ولما كان أخوال «إدوارد» أبناء وأشقاء عاقين، فالأرجح أنه سوف ينتهي مثلهم، وهو ما يستوجب بتر هذا المسار وإعادة تربية الولد وإصلاحه (...) هكذا نشأت متأرجحاً بين أن أكون جانحاً – في عين والدي – أو ابن أخت أخوالي الكليّ الطاعة».[١٠٦] وهنا نتنبه إلى أن هذا التجاذب قد عبر عنه عن طريق استخدام أسلوب الخطاب المنقول الحر، ثم الارتداد إلى الأسلوب المباشر، والانتقال من صيغة المتكلم إلى صيغة الغائب.

د – خطاب الجسد

تمثل هذه السيرة حقلاً خطابياً يتشكل من صفات خطابية مختلفة، نتوقف هنا عند العلامات التي تعين الجسد كي نتبين إلى أي درجة الجسد هو مصدر القول أو موضوع له، ولنظهر النظام الذي يُموضَع فيه الجسد، فنتمكن من تحليل كيفيات قوله. ذلك سيقودنا إلى استنطاق القول المستتر[١٠٧] حول هوية الأنا L'identité du moi.

على الرغم من التجاذب بين النظامين الأمومي والأبوي، إلا أنهما تكاتفا في عملية ضبط ادوارد ومحاولة تنميطه ضمن قوالب جاهزة، وإخضاع جسده إلى صورة مثال بعيدة عن «تشوهات» الوراثة الأمومية، وبعيداً عن قدرية الوراثة، وصولاً إلى ادوارد صنيع أهله؛ كما لو أن والديه يحتجان على أن يكونا أسرى هذه القدرية. إن شخصية الأب القوي، والناجح في أعماله، والمخلص لعائلته، والمدبر لشؤونها، لا يقوى على

(١٠٤) إن تمرده على الانضواء تحت لواء النموذج الأبوي/الذكوري، هو الذي كان وراء خروجه الفكري عن مختلف أصناف التنميطات، بل واتخاذه ذلك منحىً فكرياً في دراساته يهدف إلى كشفها وتبيان آثارها السلبية في بناء الهوية، ورعايته ضرباً من الذاتية المدققة والمشككة بعيداً عن القوالب الجاهزة، على طريقة ادورنو وكما قال ذلك بنفسه. انظر: تأملات في المنفى ١، المصدر المذكور، ص. ١٣٠.

(١٠٥) في هذا المجال لا يمكننا التفريق بين توجهات ادوارد سعيد في سيرته عن توجهات النسويات في سِيَرهنّ، خاصة في الغرب.

(١٠٦) المصدر السابق، ص. ٤١-٤٢.

(١٠٧) انظر: Explicitation/implicitation in, Dictionnaire d'analyse du discours, op.cit., p.257.

رؤية انزياحات جسد ادوارد عن تصوراته حوله. والأم المتعلقة بابنها، هي بدورها قد صبت هواجسها على جسد ابنها وأرادت نظمه كي لا يخرج عن توقعاتها: «من أمي أحسست بجسدي جسداً مثقلاً وإشكالياً إلى حد لا يُصدَق، أولاً بسبب معرفتها الحميمة به، لأنها الأقدر على إدراك طاقته على ارتكاب الشّر؛ وثانياً لأنها حرمت نفسها الحديث علناً عنه، فلم تقارب الموضوع إلا تلميحاً أو هي تستنطق أبي وأخوالي، فتتكلم عنه – أي جسدي – عبرهم، (...) وكان هذا هو الأكثر إرباكاً لي.»[١٠٨] غير أن الأب هو الذي بادر إلى إصلاح جسده، دون اعتراض من الأم «على أن أمي نادراً ما اعترضت على ذلك، بل أخذت تدور بجسدي بانتظام من طبيب إلى آخر. وإذ أستذكر وعيي لجسدي منذ سن الثامنة فصاعداً، أراه منحبساً في نظام صارم من التصحيحات المتكررة (...) وأدى معظمها إلى تفاقم نقمتي على ذاتي. ذلك أن «إدوارد» كان قد حلّ في كيان بشع مشوّه يشكو من كل العلل أو يكاد (...) أحيلت ثلاث علل عضال، فقدم لها علاجاته المزاجية المتميزة. ويكفي تعداد تلك العلل لتبيان مبلغ المراقبة شبه المجهرية والكثيفة وغير المبررة التي تعرّض لها بعض أعضاء جسدي.»[١٠٩]

هكذا يظهر هذا الخطاب السير ذاتي الهوية على مستويين: المستوى الشخصي ومستوى الموقع.[١١٠] بالنسبة إلى المستوى الشخصي، فإن الهوية النفسية الاجتماعية مزدوجة الأبعاد بين خارجية وداخلية. يحدد بُعدها الخارجي مجموعة من المواصفات التي تعين هوية ادوارد.[١١١] على هذا المستوى الخارجي يترك الكاتب لأقوال الأب والأم مساحة وصف جسده–بشكل مباشر أو غير مباشر كما فعلت أمه– كي يعبرا عن منظورهما إليه، وهو منظور يشير إلى خطر التشوه ووجوب التدخل لإصلاحه. وإدراج منظورهما في الخطاب السير ذاتي يعني تعاملاً مع فاعل جديد هو ادوارد الكاتب وليس ادوارد الطفل أو اليافع. بالمقابل فإن الهوية السردية الداخلية تتعلق بادوارد نفسه، وقد عبّر عنها عن طريق اتخاذه الكلام وطرق تدخله فيه. ذلك أنشأ صورة مزدوجة لادوارد: المتذمر والناقم على ذاته طفلاً، عبر استخدامه ضمير الغائب «ادوارد» الذي يشير إلى أن ذاتيته آنذاك قد تعرّضت لرقابة الأهل القاسية، وهو كان ضعيفاً لمواجهتها. ثم ادوارد المحلل والكاتب، الذي عبر وقوفه عند التفاصيل الدقيقة لعلله الجسدية يشير إلى مرحلة أخرى تناظر الأولى في كشف المستور وتجاوزه. هذه الاستراتيجيات السردية تقوم على الترابط بين الخصائص الخارجية والداخلية لهويته.

---

(١٠٨) المصدر السابق، ص. ٩١.

(١٠٩) المصدر السابق، ص. ٩٢–٩٣.

(١١٠) انظر: Dictionnaire d’analyse du discours, op.cit, pp. 299-300.

(١١١) ونقصد العمر، الجنس، الوضع الاجتماعي، مكانته التراتبية في العائلة وصفاته العاطفية.

أما الهوية الموقعية فيحددها موقع الفاعل الذي يحتله في الحقل السردي وعلاقته بمنظومة القيم التي تسري في هذا الحقل، سواء المحددة من قبل الأهل أم من قبله. هنا نتلمس بدقة التقابل والتناظر بين منظومتين للقيم، منظومة محافظة وضاغطة وأخرى تسعى إلى التحرر من الضغوطات والآثام. هذا الإنشاء السردي هو المعبِّر عن هويته الموقعية.

إن موضوع الجسد في علاقته بالأهل هو الموضوع الأثير للنساء عادة[١١٢] في سيرهن الذاتية[١١٣] في محاولتهن الكشف عن موقعهن داخل الخطاب البيولوجي/الثقافي/الاجتماعي. يكشف ادوارد سعيد في سيرته الذاتية مساراً مشابهاً يتعلق بموقع الهوية الذكورية على المستوى البيولوجي، الثقافي، الاجتماعي ورهاناته. وهذا ليس بالمستغرب من قبل ناقد عمل في دراساته على فكفكة آليات الهيمنة والسيطرة والقولبة. وهو في هذا يشير إلى قضية تحديدات الذكورة في الثقافة العربية في فترة زمنية محددة، ولدى فئة اجتماعية معينة. لقد عرض موضوعة الجسد بعلاقته بالأهل بأسلوب منهجي، يقدم الحجة تلو الحجة في شكل يدعم أحاسيسه المهانة من تطبيع جسده/ذكورته مع تصور مسبق عنه/عنها، وتصميم من قبل الأهل على إنجاح هذه العملية: «على أن أقسى النقد هو ما طاول وجهي ولساني وظهري وصدري ويديّ وبطني. لم أدرك حينها أني متعرض لهجوم معين، ولا اختبرت تلك الإصلاحات والقيود بوصفها حملات منظمة – وهو ما كانته فعلاً. بل افترضتها جميعاً مقّومات عملية تهذيب لا بد أن يمر بها المرء كجزء من مرحلة النمو. فإذا النتيجة الصافية لتلك الإصلاحات تعمّق ارتباكي وخجلي من ذاتي (...) أصرّ أبي على أخذي إلى صانع حمالات ومشدات في نيويورك ليشتري لي نيراً أرتديه تحت قميصي.»[١١٤]

فلا عجب أن يستخدم الكاتب مصطلحات مرتبطة في أذهاننا بالاستعمار مثل «نير» وتكرارها، هو الذي تفوّق في دراساته المابعد كولونيالية التي فككت آليات الهيمنة الاستعمارية، والتي بيّنت أن النير يستبطنه المغلوب على أمره ويصير جزءاً منه: «توّج النير الأبيض (...) سنوات بذلها أبي من المحاولات لجعلي «أقف مستقيم القامة». «الكتفان إلى الخلف»، كان يقول (...) فتضيف أمي بالعربية: «لا تسترخ»، علماً أنها

(١١٢) هذا ما تؤكد عليه الباحثتان الفرنسيتان Béatrice Didier وEliane Lecarme المتخصصتان في الكتابة السير ذاتية للنساء.

(١١٣) في الغرب خصوصاً، حيث تتيح حرية التعبير التطرق إلى موضوعة الجسد.

(١١٤) المصدر السابق، ص. ٩٤. ثم اردف قائلاً: «وأكثر ما أحبطني في تلك التجربة هو أني، وقد بلغت الحادية والعشرين، لم أعترض على كون أبي قد خوّل نفسه أن يحزمني مثل طفل شقيّ ترمز قامته الملتوية إلى ماهية ذميمة تستحق عقاباً علمياً.»

ملتوية القامة مثلها مثل أمها (...) ترفقها بعبارة «حردبة بيت بدر»، وهي عبارة ليست موجهة إلى أحد بالتخصيص ولكنها تتقصد بالتأكيد إلقاء اللائمة على نسبي إن لم يكن عليها هي أيضاً (...) فقد ثابر أبي على مساعيه، وتضمنت تالياً عدداً من «التمرينات» (...) وغني عن القول مدى الإحراج الذي كان يسببه لي عندما نكون برفقة أناس آخرين (...) وهكذا ظللت أعاني «ظهر» لسنوات وسنوات، إلى أن ابتليت بنيري.»[١١٥] وما الحديث عن الطرق التي اعتمدها أهله لبناء ذكورته إلا استكمال لحديث الهوية، الذي بسطه في سيرته وصولاً إلى تصور آخر عنها. لعل ادوارد يحتج أكثر ما يحتج على خضوعه كرجل لسلطة رجل آخر، أي أبيه،[١١٦] يُفترض به أن يتماثل بها: «ولكني لن أستطيع أن أغفر له أن ذلك التنازع على جسدي، وفرضه الإصلاحات والعقوبات الجسدانية عليه، رسّخا لدي شعوراً عميقاً بالخوف العميم الذي قضيت معظم حياتي أحاول التغلب عليه. ما لبث خوف أهلي من جسدي الناقص والمعيب أخلاقياً أن انسحب على مظهري (...) ولما كنت أتمتع بصوت «سبرانو» لا بأس به وتجدني أمي المولعة بي «حلواً»، فقد شعرت باستنكار أبي لذلك بل جزعه من أن أكون «مخنثاً»، وهي كلمة قضّت مضجعي إلى أن بلغت العاشرة. ومن الأمور الغريبة في مراهقتي المبكرة تهجمه على «رخاوة» وجهي، وخصوصاً فمي (..) وأذكر وقفاتي المطولة أمام المرآة أرى إلى نفسي بقرف إلى أن جاوزت سني العشرين أمارس التمارين.»[١١٧] يلتقي خطاب ادوارد سعيد عن بناء هويته الذكورية الرافضة للبطركية[١١٨] التي تجلت في التعاضد بين مساعي الأب والأم، مع خطاب النسويات المناهض أيضاً للخضوع للنظام البطركي وتنميطاته.

وهو ينظر كمحلل راشد إلى بناء ذكورته حين كان طفلاً ويافعاً، فإنه ينظر بمنتهى الصراحة إلى هذه العملية، ذلك أنه أراد تبيان آليات تأهيل الذكورة والاختبارات التي مر بها كي يكرس في نظر أهله ذكراً جديراً بأهل متفانين في سبيل مستقبله. ولا ننسى في هذا الصدد ما ذكرناه سابقاً حول المؤسسات التي درس فيها والتي ساهمت أيضاً في عملية هذه النمذجة. هكذا عانى الطفل واليافع من صدمة صورة جسده في

(١١٥) المصدر السابق، ص. ٩٤-٩٥.

(١١٦) حين يزعزع الأب صورة الابن عن نفسه، فإنه يعيق بذلك تماثل الابن بالأب، ويهدد صورة الذكورة عند الابن.

(١١٧) المصدر السابق، ص. ٩٧.

(١١٨) يعتقد البعض أن البطركية نظام ذكوري فحسب، غير أننا نلاحظ دور الأنوثة الناشط فيه التي تبحث عن صورة مثال للذكورة فتمارس ضغطها لتحقيقها وإنتاجها. النساء هن اللواتي يتعهدن إنتاج النماذج البطركية، وهن اللواتي يقصين عناصر الأنوثة في الذكورة وعناصر الذكورة في الأنوثة، في محاولة لتحديد الحدود الفاصلة بينهما.

عيون أهله، جسد مشوه، فكان وقع هذه الصورة عليه جسيماً، إنه ثمن «الرجولة المتخيلة»[119] عند الأهل: «هكذا تولّدَ شرخ آخر في علاقتي بجسدي. وإذا ارتضيت الحكم الصادر علي، استبطنت النقد وازداد حرجي وانعدام ثقتي بهويتي الجسدانية. أصبحت يداي الإشكاليتان الميدان المميز لاهتمام أمي النقدي (...) إني لا أشبه آل سعيد (..) كانت يداي كبيرتين بنوع خاص (...) فإذا بهما في عين أمي تارة موضع إعجاب حد العبادة (...) وطوراً موضع إدانة شبه هستيرية («يداك هاتان أدوات قاتلة») أما مصدر اهتمام أبي بيدي فكان أظافري التي كنت أقضمها باستمرار»[120]. فمكابداته هي مصدر رضى الأهل، لأنها تدل على تقربه من النموذج المرتجى للرجولة. لكن ادوارد سعيد، وكما ذكرنا، لم يستسلم بل أدت هذه الإجراءات القسرية التي هدفت إلى إخضاعه لتصور أهله المتخيل عن رجولته، إلى اعتماده تصوراً آخر لهويته الذكورية يقوم على الانزياحات عن الأنماط السائدة، مفككاً بذلك القوالب الجاهزة والنمطية الذكورية. فالخنوثة التي توجس منها الأب ما هي إلا تصور منمط عن الأنوثة والذكورة وافتراضات تشير إلى القيم الثقافية المهيمنة آنذاك. والخروج عن هذه الافتراضات يؤدي إلى المراقبة والعقاب والتمرين على التطبيع.

أردنا من هذا العرض تبيان أنه لم يكن لدينا من مفر في دراسة علاقته بأمه، من اعتبار هذه العلاقة ثلاثية الأضلاع، بحيث يستحيل فصل العلاقة بين الابن وأمه بشكل جذري عن علاقة الاثنين بالأب/الزوج. فعملية نقل القيم الثقافية والاجتماعية تتضافر فيها جهود الأب والأم.[121] لكن ادوارد يميز بين دوريهما، كما رأينا، فعملية النقل من قبل الأم تمتاز بالاجتهاد، بمحاولة الخروج النسبي عن موروثاتها، بينما النقل الأبوي فإنه خاضع للوراثة. لذلك فإن خطاب هذه السيرة يفيض عن مجال الذات ليستدعي التمثلات الجماعية. فخطابها يرسم الحدود الجديدة للحياة الخاصة بعيداً عن استعراضية الحياة الحميمة، بل هو يبين آلاماً حقيقية وأسراراً مخجلة ووضعيات تميزية. ويبين خطابه العلاقة الجديدة بالقيم والمعايير، وخطابه العام بما هو سيرة

---

(١١٩) إنه عنوان دراسة جدية: الرجولة المتخيلة، الهوية الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث، إعداد مي غصوب وإيما سنكلير ويب، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٢.

(١٢٠) المصدر السابق ص. ٩٨-٩٩.

(١٢١) كان ادوارد سعيد في هذه السيرة يمارس مقولة فرويد حول قتل الأب. الأمر الذي ساعده إلى حد كبير في التخلص من معوقاته النفسية والفكرية. في كتابه تأملات حول المنفى ١، المصدر المذكور، يثير قضية الانفكاك عن التقاليد والنظام العائلي الذي أدى إلى بزوغ أفكار جديدة ساهمت في التغيير. يقول: «وقد علمنا نيتشه ألا نشعر بالارتياح للتقاليد وعلمنا فرويد أن نعد ألفة العائلة ذلك الوجه اللطيف المرسوم فوق غضبة قتل الآباء وغشيان المحارم. والثقافة الغربية الحديثة هي في جزء كبير منها نتاج المنفيين والمهاجرين واللاجئين.» ص. ١١٧.

منشورة، يبين العلاقة الوثيقة بين الخاص والعام، فحين يمتد القول الخاص إلى المجال العام فإن هذا الأخير تتغير طريقة عمله، حيث ينصاع إلى مبدأ آخر للتنظيم غير مبدأ الفصل التقليدي بين الخاص والعام. وبالتالي فإن الحدود بينهما يعاد تأليفها من جديد- إنه موقف نسوي بامتياز- ذلك للإشارة إلى النماذج التي ساهمت في تشكيل هويته، وأسباب انفصاله عنها.(١٢٢) فهل نرى هنا إشارة إلى الأسلوب المتأخر الذي تحدث عنه في المقدمة، أي تقربه الفكري من الأطروحات النسوية في خطابه عن نفسه،(١٢٣) كاشفاً بذلك تواصله الفكري مع التشكيلات الثقافية والمعرفية لعصره، ومقترباً من مكونه الأنثوي مع تقدمه في العمر ومعايشته لاقتراب الموت؟

هـ - أنا المذكر بين الأخوات وسطوة الأم

يقول ادوارد سعيد «تعلمت في مدارس للبنين، حيث كان المزاج والتوجه مفرط الذكورية. وأعتقد أن اللوم يقع، جزئياً، على البريطانيين. ولم تكن ثمة طالبات أو أستاذات في برينستون أو هارفرد (...) وبعد ذلك حاولت تثقيف نفسي (إلا أن الوقت قد تأخر) خلال السنوات القلائل الأخيرة عن تاريخ النساء وكتاباتهن والكتابة عنهن. إلا أنه من الحقيقي أن خبراتي، تلك التي غالباً ما أشعر معها بالألفة وأكتب عنها في معظم الأحيان، هي التي عرفها الرجال وقاموا بتشكيلها.»(١٢٤) تتناقض المؤسسات الذكورية التي نشأ فيها ونهل من أفكارها(١٢٥) مع المؤسسة العائلية التي عاش في كنفها. فعلى

---

(١٢٢) هكذا لاحظنا وفي مواقع عديدة في السيرة أن سيرته كانت مصدر أفكاره النقدية، فلم يفصل بين تاريخه وأفكاره- بين الخاص والعام- لذلك اتسم سرده السير ذاتي بحرارة نفتقدها في العديد من السير العربية. وهو يشير إلى هذه المسألة في كتابه: تأملات حول المنفى ١، المصدر المذكور حيث يقول: «كنت مشدوداً على الدوام إلى أولئك الذين علموا أنفسهم بأنفسهم بإصرار وعناد، والى مختلف صنوف الخروج الفكري. وما جذبني إلى كتّاب وفنانين مثل كونراد وفيكو، وادورنو، وسويفت، وأدونيس، وهوبكنز، وأورباخ، وغلين غولد، ممّن جعلوا أداة التعبير، سواء كانت الموسيقى أم الكلمات، مشحونة على نحو خارج على المألوف ومشغولة ومعتنى بها إلى أبعد الحدود، متسمة بأرفع درجات الوعي الذاتي، ما جذبني إليهم طيش زاوية الرؤية الخاصة بهم. وما أثر بي لديهم لم يكن حقيقة انهم قد ابتدعوا ذواتهم بل إنهم وضعوا هذا المشروع عامدين وبحساسية يصعب إرضاؤها ضمن تاريخ عام كانوا قد حفروه». ص. ٣٧٥-٣٧٦.

(١٢٣) المصدر المذكور، ص. ١٩.

(١٢٤) مقابلة أجرتها جاكلين روز، في الحق يخاطب القوة، ادوارد سعيد وعمل الناقد، المحرر: بول بوفيه، ترجمة فاطمة نصر، إصدارات سطور، القاهرة، ٢٠٠١، ص. ٣٥.

(١٢٥) «يستدعي صديقي ادوارد سعيد النسوية بشكل روتيني، إلا انه، فيما عدا قيامه بعمل تواز مشكوك فيه «بين النسوية» ومعاداة الكولونيالية، مثلما جاء في حديثه مع كاترين دافيد عام ١٩٧٧، فإنه يكبح أي اهتمام بها»، جياتري تشاكرا فوتري سبيفاك، العرق قبل العرقية: اختفاء الاميركي، في: الحق يخاطب القوة، المصدر المذكور، ص. ٨٦.

الرغم من أن عائلته، عائلة بطركية،[١٢٦] على ما يقول، إلا أن جوها أنثوي بامتياز. فالحضور الأنثوي الذي جسدته أمه طاغ، وهو ولدٌ وحيد بين أربع بنات. ترى هل قام ادوارد سعيد بنقلة في كتابة سيرته باتجاه معرفة الحضن الأنثوي الذي شكله، والأنوثة التي فيه؟ كيف كان خطابه عن أخواته؟ كيف صورهن وصور علاقته بهن؟

شكلت السيرة الذاتية لادوارد نوعاً من التنقيب عن ماضيه، المنسي، والمقموع والمرفوض، وإن بحدود. على أنه قَلَبَ حكايته المحسومة رأساً على عقب، راسماً لها خريطة جديدة، معيداً قراءتها في سياقات مختلفة، عبر التذكر والبحث والتأمل. إن حساسية ادوارد سعيد الشديدة تجاه مسألة القوة والسلطة[١٢٧]، جعلته حذراً في تناول علاقته بأخواته. لذلك وضع إطاراً لهذه العلاقة بهدف إظهار الحقائق التي تخفيها والقوى التي تتحكم بها. يقوم هذا الإطار على سطوة الأم وقوتها في التحكم بهم جميعاً، مما أخلّ موازين العلاقة ورجحها إلى أن تبقى أسيرة توجهات الأم. وهو بذلك لا يمارس النقد فقط على قيادة أمه العلاقة بين أولادها، بل يبني سرداً مضاداً يربط نفسه عضوياً بتاريخه النضالي الشخصي، وهو تاريخ البحث والمعرفة وتكوين هوية لا تنهض من «ذات صلدة». هكذا لا يتورع، في معرض وصف دور أمه في سياق العلاقات العائلية، عن استخدام مصطلحات تدل على القوة والسيطرة، مُصدراً أحكامه عليها. فليس ثمة انفصال بين حبه لها وتعلقه بها ونقدها. يقول: في المرحلة الابتدائية «نمت بيني وبين شقيقتَيّ الكبريين، روزي وجين، ببطء، بل بطريقة خفية، علاقة تنافسية سخَّرتها أمي بمهارة للتحكم والتلاعب بنا.»[١٢٨] ولم تتوان عن تحميلهم جميعاً مسؤولية خيبتها منهم: «أولادي خيبوا أملي جميعاً. كلهم بلا استثناء»(...) فقد ظلت أسباب خيبتها فينا، ومن ثم فيّ أنا سرها الدفين، وسلاحاً في ترسانتها تشهره للتلاعب بنا وإفقادنا التوازن وبذر الشقاق بيني وبين شقيقاتي وبيننا وبين سائر العالم (...) الآن، إذ أستعيد علاقتي الصريحة والعميقة بأمي، رغم فارق السن، أدرك أن تلك المراوحة النقدية قد لازمتها على الدوام.»[١٢٩]

يضع الكاتب بمواجهة خطاب القوة -خطاب أمه- خطاب العجز، أي عجزه عن

---

(١٢٦) ترتبط البطركية بالهيمنة ومراوغاتها. لكن وكما رأينا في السيرة، فإن الام تشارك الأب في النفوذ والسلطة على الأبناء. لذلك وجب الانتباه إلى مراوغاتها.

(١٢٧) تشكل مسالة السلطة في فكر سعيد موضوعاً متكرراً يشبه الموتيف. وفي سيرته فإن هذا الموتيف يشكل وحدة بنائية متكررة سواء على المستوى السياسي (نقده للكونيالية ولاحتلال فلسطين) أو الثقافي/الاجتماعي(نقده لتربيته وسلوكيات والديه تجاهه).

(١٢٨) المصدر السابق، ص. ٨٧.

(١٢٩) المصدر السابق، ص. ٨٦-٨٧.

مواجهة قوة أمه، وعن تغيير الموقف والمعادلة بينهما حين كان صغيراً. مبيناً في هذا التقابل، التباين بين الطفل ادوارد والكاتب. فالطفل كان عاجزاً عن مواجهة الأم والأب،[١٣٠] لكن الكاتب يقابل عجز الطفل بخطاب فكفكة هذه القوة وتمويهاتها، وتبيان انعدام الثقة الذي خلفته، مُظهراً توظيف مهاراته المكتسبة ومعرفته كي يحلل آليات هذه القوة واستراتيجياتها. واللافت استخدامه مصطلحات الهيمنة والسيطرة التي نطلقها عادة على المؤسسات السياسية والقيادية القمعية من مثيل: التحكم، التلاعب، النقد، السلاح، الترسانة، إفقاد التوازن. فهو أراد الإشارة إلى تبعات اعتماد الأهل على القوة في إدارة العلاقات بين أفرادها. وأجده في هذا المنحى النقدي متوافقاً أيضاً مع الأطروحات النسوية، التي تربط المؤسسة العائلية بالمؤسسات المجتمعية الأخرى وتتوقف عند تقاطعاتهما، مقوضة خصائص هيمنتهما. ألم يقل ميشيل ليريس إنه في دفعنا الخاص إلى نهايته نصل إلى العام، وإنه في إبرازنا لأكبر قدر من الذاتية نصل إلى الموضوعية!

ثم يبدأ في إعطاء البينات تأكيداً لمنظوره عن دور أمه السلبي في إعاقة انفتاح العلاقة مع أخواته بدون حدود مرسومة لها. فهو يعمل كالانتربولوجي الذي يحشد البراهين الدالة. هكذا تظهر الأم في دور الرقيب والحسيب والمرجع الأول والأخير.[١٣١]

بعد أن قدّم أمه إلى صدر اللوحة premier plan لإبراز دورها الحاسم في تحديد العلاقة بين أبنائها، يأخذ مسافة منها كي يبدأ برسم صفاتها المركبة والمراوحة مستخدماً مصطلحات ذات مخزون تخيلي تؤكد على طاقة الأم العجيبة على جذب أولادها والهيمنة عليهم، وعلى عدم تكافؤ هذه الطاقة مع مقدرات أولادها «فهي تنم عن نزعة تملك شيطانية وتنم، في الوقت ذاته، عن منتهى الطواعية السمحة».[١٣٢] ثم ما يلبث أن يرفد مصطلحات (مناورة، أسطورية، سحر، شيطانية، طواعية)[١٣٣] بأخرى أقوى منها تؤكد على معنى السيطرة والاستلاب، مستخدماً استعارة المستعمر للإشارة

---

(١٣٠) يرافق مفهوم العجز طفولته، ويكرره في مواضع كثيرة. انظر على سبيل المثال ص. ٣٥٨.

(١٣١) يقول: «على أنني كنت دوماً أشتبه في أنها كانت تلعب على تلك الغرائز والنوازع وتستخدمها لبذر الشقاق بيننا بتشديدها على الفوارق وتضخيمها ونواقص واحدنا للآخر على نحو درامي، بحيث تشعرنا أنها وحدها مرجع كل منا وصديقه الصدوق وحبّه الاغلى. والمفارقة في الامر اني ما ازال اصدق انها كانت ذلك كله». المصدر المذكور، ص. ٩٠.

(١٣٢) المصدر السابق، ص. ٩٠.

(١٣٣) يستكشف ادوارد سعيد عبر استخدامه هذه الاستراتيجية النصية، النص الباطن، الموحى به، الذي يكشف الوجهين المتجاذبين للغة ذاتها في بناء خطاب الام المتجاذب. هذا التصور عن أمه يتناقض ظاهراً مع البطاقة التعريفية التي قدمها عن امه بداية. إذ يوحي ذلك ضمناً بأن الام التي كانت موضوعاً صارت ذاتاً صلبة ونافذة وقوية. فتبدو لنا مراوغات النظام البطركي الذي ينتج أمهات مسيطرات.

إلى الآثار السلبية لقوتها، إذ «حرمتنا بذلك تكوين حيز مشترك في ما بيننا، مستبدلة إياه بعلاقات ثنائية معها، كمثل علاقة المستعمرات بالحاضرة الاستعمارية، وشكلتنا كمجرة تنفرد بالإحاطة بكامل أجرامها ومداراتها.»(١٣٤)

ويقفل أخيراً هذا الإطار على نفسه، في حركة دائرية ترتد على نفسها دون تقدم على المستوى النفسي والزمني: «ان علاقتي بشقيقتي الكبريين، جين وروزي، كانت في العادة شائكة وخصامية، وقد شعرت بأني أفقد تدريجياً الحميمية، بل الوفاق، اللذين كانا قائمين بيننا. ظلت أمي، إلى يوم وفاتها، ثنائية العلاقات، أي كانت تشجعنا على أن نتعامل واحدنا مع الآخر من خلالها هي...تخص برعايتها كل واحد منا على حدة. «لماذا لا تكون أكثر مثل روزي؟» قد تسألني، أو عكساً تقول: «لا تملك أي من شقيقاتك موهبتك الموسيقية». فإذا جين في نظرها أكثر مرحاً من روزي، وروزي أقوى عزيمة من جين، وادوارد يسيء التصرف عندما نكون معاً. هكذا عشنا في دنيا أساطير أمي، نؤدي الأدوار التي تعيّنها لنا.»(١٣٥)

صار الطفل مقصياً ومستبعداً بسبب عجزه وانعدام ثقته بنفسه أمام قوة الأم، غير قادر على بناء علاقة أخوية متينة قوامها المشاركة، كما يرغب ويتصور. وكما هي قناعته بأن التاريخ لا يوجد بمفرده، بل بالتقابل مع تاريخ آخر، فإنه يستخدم التوجه عينه، مقابلاً بين نفسه وأخواته. وهو أسلوب نبيل يخلو من السيطرة، لأنه يقوم على التوازي وإن كان المنطوق من عندياته، لكنه أسلوب درامي لما يكتنفه من عدم التكافؤ. يشكل نموذج ادوارد، في مقابل النموذج الزاهي لأختيه، المقموع والمتعثر والعاجز عن الاندماج، لكنه غير الصامت. فادوارد الكاتب، الذي يمسك بتلابيب طفولته للتعبير كتابة عن حكايته، يستوقفنا في كيفية نظره إلى أخواته وإلى خصوصيته العائلية. فنراه يتجه إلى داخل نفسه يتفحصها ويقلبها – كما هو شأن كاتب السيرة – داخل حدود مجاله المعاش والمتخيل والمتذكر في مقابلة معهن. وهذا هو الأسلوب نفسه الذي تبناه حين وصف علاقته بأمه (إطار، ثم مقابلة).

لذلك استخدم أسلوب المقابلة بين نموذجين: هو/هن، كطريقة للتعبير كاشفة حسياً ومادياً عن آثار القوة وطريقة استقباله لها. هن يمثلن نموذج الفتاة العاقلة، فها هي روزي الأصغر منه سناً قد «فرضت على الآخرين الاعتراف بها فتاة «عاقلة»(١٣٦) في المدرسة الإعدادية. وكذلك فعلت جين «وسرعان ما تحولت جين نفسها... من نسخة

(١٣٤) المصدر السابق، ص. ٩٣.

(١٣٥) المصدر السابق، ص. ٢١٨.

(١٣٦) المصدر السابق، ص. ٨٧.

مصغرة ومستتبعة لروزي إلى فتاة «عاقلة» هي الأخرى.[١٣٧] وهو في ذلك يركِّز الانتباه على خبرته وما يُحرِّك مشاعره: «وأما أنا فرحت أهيم على وجهي في أرجاء المدرسة حاملاً شعوراً متزايداً بالغم والتمرد والشرود والتوحد.»[١٣٨] يتسم نموذجهن بالانضباط والتكيف، وسرعة الإنجاز والتحقق. يقابل هذا التكيف السريع والانضواء تحت خانة العقل، نموذجه الذي «واصلت فيه انحداري في التعبير المستدام».[١٣٩] البنات مجتهدات ومحبات للدراسة والمذاكرة، وهو يؤجل المذاكرة لإعاقتهما عما يحبانه تشفِّياً من إحباطه. في معرض آخر يعلي من نموذج أخواته، ويخفض تصوره عن نموذجه.[١٤٠] كما يعترف لجين بشجاعتها مقابل هشاشته «وحدها جين بدت قادرة على التماسك، فلازمت أبي، خلال الأشهر الثلاثة التي قضاها في المستشفى، مبدية شجاعة فائقة، أعترف ببساطة أني لم أكن أملك شجاعة تجاريها.»[١٤١] يعلن عن رغبته في التواصل مع شقيقاته، غير أن قوانين العائلة التي وضعها الأب والأم قد حكمت بالفصل «الجسماني القسري (...) علماً أن النظام الساري عليّ كان الأشد من حيث الوقع الجسماني والانضباط».[١٤٢] ويضاف إلى هذه الهوة الجسمانية الهوة العاطفية الناجمة عن هذا الفصل.

لم يعنِ دائماً هذا التقابل التنافر، بل كانت بين الإخوة وصلات حلوة من اللعب والمزاح طابعها «الاستمتاع» و«التفاعل المتبادل»، و«مزاحمة نادراً ما بلغت حد العداء.»[١٤٣] ومع ذلك فإن الكاتب يؤكد على شعوره «بانكماش متبادل» وأن «تلك الهوة الجسدانية قائمة بيننا إلى الآن، ولعلها اتسعت عبر السنين بسبب أمي»، فيحلّل سلوكه تجاه أخواته، بناء على مواقف أمه: «فبسبب من ذلك الحرم الضمني المفروض على أي اتصال جسداني بيننا، اتخذ خرقي لذلك الحرم شكلاً عدوانياً.»[١٤٤] لذلك «عظم كل هذا من إحساسنا بمكانة الجسد المميزة والإشكالية.»[١٤٥]

في وصف هذه العلاقات العائلية الحميمة فإنه يركز على مشاعره، وعلى دوره كمثقف بإخبار نفسه، وغيره بالحقيقة. لذلك يخترق الحواجز التي تفصل الخاص عن

(١٣٧) المصدر السابق، ص. ٨٨.
(١٣٨) المصدر السابق، ص. ٨٧.
(١٣٩) المصدر السابق، ص. ٨٨.
(١٤٠) المصدر السابق، ص. ١٨٥.
(١٤١) المصدر السابق، ص. ٣١٧.
(١٤٢) المصدر السابق، ص. ٨٨.
(١٤٣) المصدر السابق، ص. ٨٩.
(١٤٤) المصدر السابق، ص. ٨٩.
(١٤٥) المصدر السابق، ص. ٨٩.

العام، إلى حد ما. إنه مسار بعيد أن يكون مجرد استرجاع عقيم للماضي، بل هو يساعد على الإبحار في الحميمي، في علاقته الوثيقة بالثقافي/الاجتماعي. إذ نتبين المعايير المحافظة التي تفصل بين الجنسين، والتكتم الشديد على القضايا الجنسية.

في مقابل الطوق الأمومي، لف علاقته بأخواته طوق آخر ذكوري لا يقل قوة عن الأول – الطوقان متصلان يستمدان القوة من بعضهما البعض، يتفاعلان ويشكلان نظاماً هجيناً لا هو أبوي كلية ولا هو أمومي تماماً[١٤٦]. طالبه الأب القيام بدور الراعي والحامي للبنات، أي لعب الدور المطلوب والمرغوب من الذكورة في المجتمع الذكوري، غير أن ادوارد حاد عن هذا الدرب: «رحت أنا أتلبس تدريجياً دور الأخ ذي النوايا المريبة.»[١٤٧] ثم أنّبهُ لاحقاً على استهتاره في التماهي بهذا الدور الذكوري، خلال نزهة صيفية «لن أسمح لأحد بأن ينظر إلى شقيقتك بهذه الطريقة». ولاني وجدت قوله غير منطقي، فقد علقت قائلاً ان «لا ضرر من مجرد نظرة» (...) لكن ساورني حينها شعور أكيد أني لن أستطيع محاكاة حس التملك عند أبي (...) رجولية أبي المغالية، فانكفأت عنها مرتاعاً».[١٤٨] لقد نفر من القوة والسلطة الأبوية والأمومية، وفي رفضه هيمنتهما اضطربت علاقته بشقيقاته، خاصة وأنه وفقاً للنظام الذكوري التقليدي فإنه يُعطى للذكر امتيازات معنوية ومادية تضعه في موقع مميز عن البنات، وهذا ما لم يكن وضعه عليه: «قيدني أبي وأمي بقيد مزدوج إذ ظلا يلحان عليّ بالقول إني مسؤول عن شقيقاتي، بصفتي رجل العائلة، مع أن شقيقاتي الأربع كن مساويات لي في كافة المجالات. هكذا فرضا عليّ واجبات ذلك الموقع دون منحي أياً من امتيازاته. بل العكس هو الصحيح، إذ كنت أشعر بأن شقيقاتي حظين بعناية أكبر من التي أحظى بها.»[١٤٩] وفقاً لهذا التصور، فإن شقيقاته مميزات عنه من قبل الأم والأب، بهدف حمايتهن في مجتمع ذكوري، فكيف يكون المسؤول عنهن، هو المستبعد عن الامتيازات الذكورية؟ هذا التناقض الذي عاشه جعله عازفاً عن التماهي الكامل مع النموذج الذكوري التقليدي، ومع الدور المرسوم له، لكنه من ناحية أخرى أعاق عدم التماهي هذا، بناء علاقات متوازنة مع شقيقاته.[١٥٠]

انطلاقاً من ذلك، فإن مفهومه لنفسه ولشقيقاته مربوط بمفهوم الأم لهما، وبطرائق

(١٤٦) لقد ذكرنا سابقاً كيف أن ادوارد يذكر القارئ بأن أهله ابتكروا نظاماً لعيشهم خاصاً بهم كونهم بدون وطن، يعيشون كغرباء وأقليات، دون مرجعية مساندة.

(١٤٧) المصدر السابق، ص. ٨٨.

(١٤٨) المصدر السابق، ص. ٢٠٤.

(١٤٩) المصدر السابق، ص. ٢٣٤.

(١٥٠) المصدر السابق، ص. ٢٣٤.

تعبيرها غير المتكافئة، فلم يكن قادراً على تعيين حيز إيجابي لتجسيد حبه لهن وتعلقه بعائلته: «اقتضى الأمر سنوات بعد نهاية تعليمي رسمياً لكي أدرك مدى تسللها - قصداً أو سليقة؟ لن أدري أبداً - إلى شؤوننا الداخلية، نحن الشقيقات الأربع والشقيق، وبل مدى تدخلها أيضاً بين واحدنا والآخر. ولا أزال أنا وشقيقاتي نعاني آثار مهاراتها المرهوبة الجانب في هذا المجال، وقد أدت إلى نشوب حواجز شائكة بيننا، تغذت بالتأكيد من مصادر أخرى، ولكنها حواجز أقامتها هي أصلاً. يؤسفني أن بعض هذه الحواجز غير قابلة للإزالة(...) ولكنني أدرك الآن أيضاً أن شرنقتنا العائلية الغريبة في ذلك الزمان المنقضي لا تصلح نموذجاً لحيوات لاحقة، ولا العالم الذي عشنا فيه يصلح لها. وأظن أن أبي قد حدس ذلك عندما قرر، بكلفة باهظة، إتيان أمر غير مسبوق إطلاقاً، عندما أرسل أربعة منا للدراسة في الولايات المتحدة (...) وكلما أمعنت في التفكير في ذلك، ازددت اقتناعاً بأنه كان يعتقد أن لا أمل لي في أن أصير رجلاً إلا إذا صرمت علاقتي بالعائلة.»[١٥١]

يبدو ادوارد كما لو أنه لا يملك كلية حيزه العائلي، أي مكانته في هذا المكان الحميم، وسرده ذكرياته المؤلمة عن علاقته بأخواته ما هو إلا محاولة لإعادة تملك هذا الحيز. فهو يبحث عن موقع مكاني، وبمرارة يستنتج برود مشاعره حيال التعلق بالعائلة واختلافه عن أخواته على هذا الصعيد: «فوجئت بأني لا أكن إلا القليل مما ألمسه عند الآخرين من حب وإخلاص عضويين ومستداميين تجاه شقيقاتي وسائر أفراد العائلة الموسعة - وهي العائلة الموسعة التي يجلّها أبي بصفتها «عائلتنا نحن» وكذلك تجلُّها شقيقاتي، على ما أبلغنني.»[١٥٢] «حياتي العائلية التي ظلت صارمة وسافرة الشكلانية».[١٥٣]

فما حاوله في هذا المجال هو التأكيد على السياق[١٥٤] لفهم علاقته بأخواته، إذ لا يمكن فهمها دون معرفة حيثياتها الاجتماعية/الثقافية. فهو يعيد خلق الحيز العائلي ويؤوله مقدماً الظروف التي أحاطت به، إضافة إلى ظروف الكاتب الأخرى المتعلقة بعيشه بعيداً عن عائلته في أميركا حيث اكتسب ثقافة اجتماعية أخرى. ذلك أتاح له إيجاد صلات بين بعض أوجه هذه العلاقات الإشكالية، وإقامة الطباق بينها، وهي نقطة مهمة كما ذكرنا، في منظومته الفكرية، إذ حكمت فهمه للخطاب السياسي والفني كما

(١٥١) المصدر السابق، ص. ٣٥٧.
(١٥٢) المصدر السابق، ص. ٢٥٢.
(١٥٣) المصدر السابق، ص. ٢٥٣.
(١٥٤) إن فكرة السياق تحتل موقعاً مميزاً في نقد ادوارد سعيد الأدبي.

ذكرنا. فعيشه في ثقافتين ومناخين ووطنين قد ولّد لديه وعياً طباقياً ووعياً بالأبعاد التزامنية. فموقعه الجديد- خارج مكانه البدئي- أتاح له رؤية ذاته وأخواته في ضوء جديد ومختلف. ولعل الانتقال من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي الذي كان عليه إجراؤه حين كان في مكانه الطفولي كي تتحدد هويته الذكورية، ومواجهته لصعوبات إتمامه، ومن ثم إتمامه لاحقاً في مكانه الآخر مع تجرعه طعم المنفى، لعله السبب في إظهاره صورة الشقاق العلائقي العائلي ورغبته في تركه على حاله، في حالة من العناد لانتهاك المحظور. ولا ننسى اهتمامه أيضاً بالضائع والمفقود والمُقتلَع والمُهمَّش أكثر من اهتمامه بالانتصار والتحقق، فهل لهذا السبب لم نرَ سوى الوجه الناقص في العلاقة؟ ترى هل يحقق هنا ما وجده في تحليل الأسلوب المتأخر في الكتابات المتأخرة لبعض الكتاب، مثل فرويد في «موسى والتوحيد» الذي وجد فيه «عملاً مركباً من عدد من النصوص، جملة من النوايا، سلسلة من الفترات الزمنية المختلفة، وكلها صعبة شخصياً بالنسبة إليه، على صعيد التصدي لها مع المرض، وصعود الاشتراكية القومية، وأشكال عدم اليقين السياسي التي أحاطت بحياته في فيينا، مصحوبة أحيانا بآثار متناقضة، بل وحتى باعثة على الاضطراب وعدم الاستقرار (...) يبدو «موسى والتوحيد» مؤلفاً من قبل فرويد لنفسه هو (..) فكل ما يحيط بالبحث يشي لا بالحل والمصالحة (...) بل بقدر أكبر من التعقيد مع نوع من الرغبة في ترك العناصر غير القابلة للتوفيق على حالها، عرضية، متشظية، وناقصة»؟[١٥٥]

٢ - هو/هن والحب

نادرة سير الرجال العرب الذاتية التي تتيح اكتشاف إلى أية درجة يشكل مسار الرجل الذاتي/الاجتماعي مساراً مختلفاً. ذلك لا يتحقق إلا في اكتساب الكاتب/الرجل الحرية التي تقوده لأن يكون نفسه، لا كما أريد له أن يكون، وأن يتجاوز الترسيمات الذكورية. العودة إلى الماضي، هي أيضاً عودة إلى الذات. ترتبط هذه العودة إلى الذات، بالعودات الأخرى، لكنها تبقى الأصعب من بينها. ولكي تتحقق يجب أن تنتصر السيرة الذاتية على عقبتين: تأكيد أهمية الطفولة بحد ذاتها، وكذلك الذكريات عنها، وأن يقبل الكاتب الحديث عن الجنس وعن جنوسته ووعيه بها. وهذا ما حققه ادوارد سعيد، إلى حد ما، خاصة وأن موضوع استفاقاته الجنسية قد أفرد لها مكاناً واسعاً، ليس بهدف الاحتفاء بها، إنما للتدليل على ما واجهته من قمع وتستّر من قبل النظام العائلي الصارم. واستعراض المفاصل الرئيسية، وإن بشكل مقتصد، لهذا القمع مهم كي نفهم

(١٥٥) انظر: ادوارد سعيد، فرويد وغير الأوروبيين، دار الآداب، بيروت ٢٠٠٤، ص. ٤٠-٤٢.

حق الفهم ذكرياته الغرامية. فهو من ناحية، وجرياً على عادته، يركز على السياق، ومن ناحية أخرى على الترابطات. إذ يعمد من خلال هذا التجميع المتناسق من الذكريات التي تندمج وتتقارب في نقطة واحدة لتندفع نحوه وتصدم جسده، إلى الوقوف عند حيثيات الكبت الجنسي وآثاره في بناء علاقات غرامية. نقصد بذلك أنه لا يمكننا الوقوف على موقع الأنوثة عنده دون فهم موقع ذكورته، فمنها ينطلق إلى الآخر ومن ثم يرتد إلى ذاته، في رحلة معرفية نشطة، تؤدي إلى تحدي البديهيات والقيم المربية وتغييرها.

عاش ادوارد سعيد خوفاً من خرق النظام العائلي المنضبط أخلاقياً والمقولب ثقافياً رغم أن «إغراءات القاهرة، الجسدية منها والمعنوية، تناديني من خلف أسوار ذلك الروتين الحياتي المبرمج بعناية والمدار بصرامة شديدة. فلم أخرج مرة مع فتاة».[١٥٦] بالمقابل بدأ «يستمد لذة سرية من ممارسة (أو قول) كل ما من شأنه مخالفة القواعد أو تجاوز الحدود التي يفرضها أهلي» ووجد ضالته في الكتب، حيث بدأ يستمتع باكتشاف البعد الايروسي عبر شخصياتها النسائية، حتى أنه يتحدث عن تجاربه مع «كاليتا» وتحوله إلى «مؤلف ملذاته».[١٥٧] وإذا أضفنا إلى ذلك التنازع على جسده لاحقاً، والنقد القاسي الذي تعرَّض له وانعدام ثقته بهويته الجسدانية، وكبته، وتشكيل موضوع الجنس أحد المحرمات التي لا يتوجب ذكرها، فإنه يتوجه مباشرة إلى القارئ كي يشاركه فهم وضعيته المتأرجحة والتي تتسم بعدم الوضوح من حيث «تذكيره» قسرياً، إن جاز التعبير، ومن ثم تحريم الجنس عليه، وهو أحد مكونات الذكورة «تصور أني عندما غادرت الولايات المتحدة عام ١٩٥١، وأنا في الخامسة عشرة من العمر، كنت ما أزال متبتلاً كلياً (...) ثم إن المدارس التي ارتدتها في مصر والولايات المتحدة إلى حين بلوغي السابعة عشرة والنصف كانت تُولدنُ كل شيء وتنزع عنه كل صفة جنسية. وينطبق الأمر ذاته على جامعة برينستون حيث درست إلى حين بلوغي الحادية والعشرين. كان الجنس ممنوعاً في كل مكان».[١٥٨] إذ جرى تخويفه من الجنس، وتطويعه للدخول في النظام المحافظ على مستوى رؤيته لنفسه وللمرأة، يقول له الأب: «يجب أن تتزوج امرأة، ما باس فمها إلا أمها».[١٥٩] في هذا الجو المتزمت أخلاقياً[١٦٠] الذي لا يتيح الحديث عن مواضيع فلسطين والخلافات العائلية والجنس التي «تقع في

(١٥٦) المصدر السابق، ص. ٥٤.
(١٥٧) المصدر السابق، ص. ٥٨-٦٢.
(١٥٨) المصدر السابق، ص. ١٠٠.
(١٥٩) المصدر السابق، ص. ١٠٣.
(١٦٠) المصدر السابق، ص. ١١١.

دائرة المحظور، يمنع عليّ إثارتها أو حتى الإشارة إليها بأيّ شكل من الأشكال»[١٦١]، فإنه لا يتيح أيضاً البوح للذكورة عن أبعادها الكاملة. فبين «التذكير» المفهومي وممارسة الذكورة يقف عائقاً القانون الرمزي الذي تمثله سلطة النظام الأبوي الذي يمنع المتعة ويقيد النوازع. أدى هذا المناخ الذي عاش فيه وتلك المنظومة الرقابية الصارمة إلى شعوره بالتعقد[١٦٢] في مراهقته، وإلى بدء تلمس ذاته الجوانية المختلفة عن ذاته المقولبة.[١٦٣] كما أدى ذلك بدوره إلى تعقد ذاته الساردة.

ضمن هذه المعادلة التي حاصرته بشروطها المجحفة، كيف باح بحبه، وكشف عن معشوقاته؟ وما هي استراتيجيات خطابه العشقي عن ذاته وعنهن؟ ووفق أية موسيقى داخلية وصف عشقه وعشقهن؟

لاحظنا أنه لم يسجل الحب إلا في الفصول الأخيرة من السيرة،[١٦٤] وكأن الرغبة في السرد لم تأتِ من تلقاء نفسها، وإنما بناء على التدرج الزمني في الذكريات الذي أفضى إلى تسجيل سياقات عيشه، وجهوده لإيجاد وصف لتوتراته. فهو مرة أخرى يحول الانتباه نحو السياق لكشف الشعور. ورغم أنه يقدم في هذا الجزء من السيرة بعض التفاصيل، إلا أن تحليل الحب ليس هو ما يريد أن يقدمه لنا. فهو أراد أن يقدم فهماً لعلاقاته الغرامية، كما أراد أن يعنى بهذه الخبرة عن كثب وبدقة، وفي ضوء فترة الخبرة النسبية في الوقت الحاضر (حاضر الكتابة). كما لو أن التذكر يتيح التجربة السابقة إتاحة مباشرة ذلك بسبب اندفاع التذكر إلى الإمام.

علاقتان يتوقف عندهما، واحدة في لبنان وأخرى في أميركا. عاش العلاقة الأولى بلغة الأم (عربية)، والثانية بلغة المنفى (أميركية)، فهل هي صدفة إخراجه هاتين العلاقتين؟ ألا تشيران إلى هويته المركبة ببعديها العربي والأميركي؟

أ – الغرام العربي:

جرياً على أسلوبه في كتابة مذكراته والتي تفرد للتداعيات مكاناً، فإنه ذكر في نهاية الفصل السابع علاقته بإيفا العماد بشكل مقتضب، وأرجأ التفصيل إلى الفصل العاشر ما قبل الأخير، والأمر الذي استوقفنا أن ما بينهما سرد يركز على علاقته بأمه وتأثير هذه العلاقة على علاقاته اللاحقة بالنساء: «على أن تلك الآصال خلقت اتحاداً لا

(١٦١) المصدر السابق، ص، ١٦٩.
(١٦٢) المصدر السابق، ص. ٢٠٨.
(١٦٣) المصدر السابق، ص. ٢٠٩.
(١٦٤) ينقسم الكتاب إلى أحد عشر فصلاً، ترى هل أراد من حذف الفصل الثاني عشر الإشارة إلى أنه يعني اكتمال دورة الحياة أي الموت؟

ينفصم بيننا، سوف تكون له، إجمالاً، نتائج مدمرة على حياتي اللاحقة رجلاً يسعى إلى إقامة علاقات حب نامية وناضجة ومتواصلة مع نساء أخريات. ليست المسألة أن أمي قد اغتصبت موقعاً في حياتي لا حق لها فيه، وإنما المسألة أنها نجحت في أن تدخل حياتي وأن تبقى فيها إلى آخر أيامها، بل إني أشعر، معظم الأحيان، أنها بقيت فيها بعد ذلك.»[(١٦٥)] وإذا انطلقنا من هذا التحديد لن يكون مستغرباً بعد ذلك، التقاطع السردي بين وصف الحبيبة ووصف ردات فعل الأم حيال علاقة ابنها بمحبوبته. فهو يفرد سبع صفحات لهذه العلاقة،[(١٦٦)] وقد اخترقتها سبعة تداخلات من قبل أمه. **أولاً**: معرفة الأم بالعلاقة وموقفها الحيادي بداية منها.»[(١٦٧)] **ثانياً**: تهديد الأم واستخدام الكاتب الأسلوب المباشر في نقل التهديد. إذ بدا لها أن إيفا تخطّت بعض حدود التصرّف اللائق والحشمة: «ما الذي يظنه والداها من قضائها معظم وقتها مع شباب من أمثالك؟ الا يعلمون أنها تفرّط في فرص عثورها على عريس؟».[(١٦٨)] **ثالثاً**: تصديها المباشر لرغبة ابنها الغرامية، بعد عودته من قضاء نهار جميل برفقة إيفا وإعلان الحب بينهما. فمقابل إشهاره الحب، واجهته أمه بضرورة كتمه. هنا أيضاً نقل الكاتب خطاب أمه المباشر في تقاطعه مع خطابه غير المباشر عنها، الذي يعلق على آرائها التي تشي بأحكامها الزاجرة للحب خارج إطار الزواج. تفريق أرادت منه استرداد مكانتها المهددة «وأظن أنك قبّلتها أيضاً؟» سألت، وإذا بإثارة الحب الأول تتحولّ شعوراً بالذنب والانزعاج (...) وبغضب رددت على سؤالها بأن الأمر لا يعنيها، وأنا أحاول تجاهل شعور ملحّ بأنه يعنيها بمعنى ما. انفلت زنبرك الالتباس عند أمي. فحبها لي يعني أنها تعتبر أي ارتباط آخر انتقاصاً من سيطرتها عليّ. ومع ذلك، فإنها تقليدية جداً بحيث تعتقد أن الناس يجب أن يتزوجوا وجوباً، رغم اشمئزازها من الجنس».[(١٦٩)] هكذا نرى كيف أن وظيفة الانتقال بين الأسلوبين هي التأثير والتحكم.[(١٧٠)] **رابعاً**: محاولة إيفا الحصول على موافقة أمه للزواج منها. فبمجرد ذهاب إيفا إليها فذلك يدل على أنها أدركت أن أمه هي المرجع الصالح في الموضوع. وهنا أجادت الأم في إقناع إيفا بالعدول عن فكرتها مرجعة السبب إلى تردد ابنها، وعدم نضجه.[(١٧١)] وهنا أيضاً استخدم الكاتب الأسلوب

(١٦٥) المصدر السابق، ص. ٢٧٥.
(١٦٦) المصدر السابق، ص. ٣٠٩-٣١٥.
(١٦٧) المصدر المذكور، ص. ٣١٠.
(١٦٨) المصدر المذكور، ص. ٣١٠.
(١٦٩) المصدر السابق، ص. ٣١٢.
(١٧٠) Philippe Lejeune, Je est un autre, L'autobiographie, de la literature aux medias, Seuil, Paris 1980, p.19.
(١٧١) المصدر السابق، ص. ٣١٤.

المباشر في نقل أقوال الأم، إضافة إلى الأسلوب غير المباشر الحر المنقول عن لسان الأم والأخوات وإيفا نفسها، ذلك للدلالة على أنها حاضرة بقوة في خطابه التذكري كمرجع يرى منه ماضيه. تستخدم الأم صيغة الغائب في الحديث عن ابنها، كأنما الكاتب لا يكتفي بنقل تفاصيل ذاكرته فحسب، بل ينقل أيضاً تفاصيل ذاكرة أمه عنه، ذلك للتأكيد على صدمته من موقف أمه وليس على الحدث بذاته ولتحميلها وحدها مسؤولية تبعاته: «فكأن ابنها ثابت في جردة من الرذائل والفضائل لا تحول ولا تزول أبداً، هي مؤرخها الأول ومرجعها الثقة».(١٧٢) مظهراً بذلك التنافر بين عواطفه التي تهدد قيم الأم اليقينية، وبلاغتها التي تحدد الخير من الشر. **خامساً**: ساهمت الأم في تغيير منظور ابنها إلى العلاقة مع إيفا من الإيجاب إلى السلب، إذ ارتبط حبه لإيفا بمعاني الخروج على سطوتها: «كان إنجاز أمي غير المعلن أنها أعادتني من جديد إلى مدارها، وسمحت لي بأن أنعم بحبها».(١٧٣) **سادساً**: تدخل غير مباشر للأم، خلّف وراءه بصمة لا يمكن طمسها، فتركت أثراً يقود إليها ويشي بها: «والحال أن تحذيرات أمي لإيفا شكّلت دعماً ضمنياً لي كي أقيم علاقات غير مسؤولة لا تنطوي على جدّية الزواج المروّعة ولكنها تسمح، في الآن ذاته، لعلاقتها هي بي أن تظل العلاقة الغالبة».(١٧٤) إذ قننت الأم عواطف ابنها وأخضعتها لنموذج عاطفي غير مسؤول وغير جدي، مقابل نموذج حب الأم الجدي. وهنا نكرر أنه لا يهمنا صحة رأي الكاتب أو خطؤه، فما يهمنا هو كيف قدم الكاتب نفسه في أول تجربة غرامية له، عبر رؤية أمه له ولهذه التجربة. **سابعاً**: تنبئ الأم ابنها بخطبة إيفا إلى ابن عمها، كأنها بذلك تضع خاتمة للحكاية. وكأن لقصة حبه لإيفا راويان، هو وأمه، يتناوبان على السرد. راويان تتعارض مواقفهما من هذه العلاقة الغرامية. فحين اتسمت تدخلات الأم بالسلب الهادف إلى استرداد الابن إلى محورها، فإن الابن عاش أول تجربة حب بتقطع يتناقض واتساق موقف الأم الثابت منها، منذ البداية. هكذا كان السياق السردي الذي موضع فيه أول حب له متقطعاً بتداخلات الأم، كما لاحظنا، فبدا هذا التقطيع كما لو أنه الحافز على السرد والتذكر.

لكن حين تكون الأم في الداخل، داخل الذات وداخل السرد، عندها كيف يرى الكاتب حبيبته؟ وكيف يروي حبه الأول؟

ارتبطت الكتابة عن إيفا بالخوف والشعور بالذنب والمنع والإحباط، إذ رزحت هذه العلاقة تحت وطأة التابو: «أن أكون على مقربة منها دونما تماس جسدي أو حتى بوح

(١٧٢) المصدر المذكور، ص. ٣١٤.

(١٧٣) المصدر المذكور، ص. ٣١٤.

(١٧٤) المصدر المذكور، ص. ٣١٤.

كلامي بيننا، كان أشبه بلذة محرمة».[١٧٥] وعانت هذه العلاقة من العوائق التي نصبتها الأم، وفقاً لتعليلات الكاتب. وانتهت بوقوف ادوارد على عتبة الخرق دون تجاوزها، مستنتجاً فشله في إدراك حب إيفا الحقيقي له «أرتني أمي نبذة في الأهرام، اليومية المصرية، تعلن خطبة إيفا إلى ابن عمها. فأدركت مفاجأً أن إيفا لعلها سمعت بأني أنا أيضاً على علاقة بإحداهن وأخطط للزواج منها – وهذا ما حصل خلال الأسبوع ذاته الذي علمت فيه بخطوبة إيفا. ولكن حقيقة الأمر أن زواجي الأول كان قصيراً وبائساً، وهو ما عمّق من شعوري المحبط بأني لا أستحق إيفا، التي لم ألتقها مجدداً خلال السنوات الأربعين التي تلت.»[١٧٦] ارتبطت الكتابة عن إيفا بالإرجاء، وبالغياب، أي ببروز مسافة زمنية ومكانية ونفسية بين الاثنين: مسافة تحمل دلالات ثقافية/اجتماعية تتمثل في تجاوزها سنه بسبع سنوات «فلا شك أن سن إيفا، ونمط حياتها المتبطل بعض الشيء، ومذهبها (روم أرثوذكس)، وفرانكفونيتها، قد أفزعت أمي».[١٧٧] ومسافة مكانية، تتمثل بعيشه في أميركا، مما حدد فرص لقاءاتهما في إجازات الصيف فقط في ضهور الشوير.[١٧٨] إضافة إلى مسافة نفسية بين الاثنين تعود إلى مدى نضجه وتحمله مسؤولية العلاقة «دامت قصة حبي لإيفا سنتين إضافيتين، كنت أرفض خلالهما، بطريقة طفولية الاعتراف بأن الزواج هو عندها المآل المنطقي لعلاقتنا».[١٧٩]

لقد فرض بحكايته الغرامية صورة لقدر غير عادل، قدر لا يسد فجوة إلا ليفتح أخرى، ولا يتظاهر بالعطاء إلا من أجل أن يحرم. لكن مقابل مشاعر المنع والتابو والإحباط، عيّن الكاتب مشاعر الحب التي جمعت الحبيبين، باستخدامه ضمير الجمع «صيفياتنا» «قصة حبنا» «انجذبنا» «نجلس» «نتشارك» «نتبادل» «مستقبلنا» «بيننا» «صداقتنا» «نستأنف» «علاقتنا»، الخ. وكان من معالم هذا الحب «النمو البطيء»، والرفقة المستديمة «لم أقدم على شيء آخر يمنع أو يعرقل تركيزي على مشاهدتها ومرافقتها خلال معظم ساعات النهار.»[١٨٠] وكذلك، الانجذاب اللاشعوري الذي أفضى إلى التقارب بينهما «نجلس واحدنا قرب الآخر، ونتشارك في ألعاب الطرنيب..ونتبادل الأسرار الحميمة الصغيرة.»[١٨١] كما أفضى إلى ازدياد وتيرة هذا الانجذاب مع الوقت

(١٧٥) المصدر السابق، ص. ٣١٠.
(١٧٦) المصدر المذكور، ص. ٣١٥.
(١٧٧) المصدر المذكور، ص. ٣١٠
(١٧٨) المصدر المذكور، ص. ٣٠٩.
(١٧٩) المصدر السابق، ص. ٣١٢.
(١٨٠) المصدر السابق، ص. ٣٠٩.
(١٨١) المصدر السابق، ص. ٣٠٩.

«على امتداد ثلاث صيفيات أو أربع»[١٨٢] وتضاعف رغبته في التقرب منها.[١٨٣] ذلك جعل فراقه عنها لمدة تسعة أشهر في السنة مجرد وقت لا وطأة له، «فقد كنا نستأنف علاقتنا في الضهور وكأننا التقينا البارحة».[١٨٤] كما كانا يتراسلان، فمدته رسائلها بالشوق الذي يتجاوز المسافات.[١٨٥] من الانجذاب يعبر إلى الانسجام «لم تكن مثقفة، غير أنها تنم عن صبر واهتمام رائعين وهي تصغي إلى أحاديثي عن قراءاتي واكتشفاتي»،[١٨٦] ثم يصل إلى الألفة بينهما، التي تبعث على الطمأنينة «صارت إيفا محاوري الجديد»[١٨٧] بديلاً عن أمه.

لكن هذا الحب المُطوق ما لبثت تعبيراته العاطفية أن انفجرت، خلال رحلة صيفية جمعتهما مع الأصدقاء، إلى أحد شواطئ بيروت، فانشكف الحب طليقاً بينهما وبمبادرة منه.[١٨٨] فرسم الكاتب إطار تفجر الحب وإعلانه، إطار يحده المدى الأزرق المفتوح، ويسوده مناخ الاسترخاء، مستحضراً العاشق/الكاتب بدقة الموقف الغائب، ملحاً في خطابه على جو الإثارة، خاصة وأن إيفا كانت في ثوب السباحة الذي يظهر مفاتنها «بدت إيفا أكثر إثارة للرغبة من أي وقت آخر. لها بشرة سمراء ملساء، وكتفان تامتا التكوير، وساقان مسمورتان. ومع أن وجهها ليس جميلاً بالمقاييس التقليدية، فقد كان ينم عن لهفة لا تقاوم. تحت صخرة داخلة في البحر، تعانقنا لأول مرة. فجّر العناق كل عواطفي المكبوتة، فأعلنا الحب واحدنا للآخر، وعلى طريقة رواة حلّ عليهم الإلهام فجأة، أخذنا نعيد رواية قصة سنوات البعاد والتوق غير المباح. صدمت لقوة شغفي.»[١٨٩] في إثارة هذا المشهد يصل الراوي إلى ذروة التعبير عن المشاعر، حيث إن الكتابة التي انطلقت من التلعثم والتعثر والاستحالة، تصل إلى التسمية والتعيين بطلاقة الرواة الملهمين الذين يكشفون المعاني المستترة بقدر ما يقومون بتكرار البوح «وفي المساء، التقينا سائر أفراد المجموعة في سيتي سينما، حيث جلسنا جنباً إلى جنب نتهامس مكررين إعلان الحب مرة بعد مرة.»[١٩٠] وحين انكشف الحب صار من الصعب على العاشق المغادرة إلى أميركا في اليوم التالي. أمام هذه العقبة، حاول

(١٨٢) المصدر السابق، ص. ٢١٠.
(١٨٣) المصدر السابق، ص. ٢١٠.
(١٨٤) المصدر المذكور، ص. ٢١٠.
(١٨٥) المصدر السابق، ص. ٢١٠.
(١٨٦) المصدر السابق، ص. ٢١٣.
(١٨٧) المصدر السابق، ص. ٢١٣.
(١٨٨) المصدر المذكور، ص. ٢١١.
(١٨٩) المصدر السابق، ص. ٢١١.
(١٩٠) المصدر السابق، ص. ٢١١.

احتواء شروط استحالة بقائه بإمكان المرض، بحيث إنه واجه المستحيل بممكنات جسده.[١٩١]

بعد تخرجه من برنستون أمضى عاماً في القاهرة (١٩٥٧-١٩٥٨) قبل ذهابه إلى هارفرد للدراسات العليا. كانت إيفا تسكن آنذاك عند أختها في الإسكندرية، فصار يتردد عليها بحجة متابعة أعمال أبيه هناك «ظلت علاقتنا الجسدية متقدة ولكنها غير متحققة لأن كلانا يفكر أننا إذا اجتزنا ذلك الخط الأحمر صرنا زوجاً وزوجة بالمعنى الكامل للكلمة. فكانت إيفا تردعني - بدافع حساسيتها وحبها المفرطين، على ما اعتقدت - قائلة إنها لا تريدني أن أتحمل المسؤولية.»[١٩٢] هكذا نتبين أن ميزان العلاقة بيد إيفا التي أدركت الحدود التي عليها الوقوف عندها، فهي تريد الزواج، وهي «متحدرة من أسرة عربية محافظة، متحفظة ومستقيمة (...) ومع أني لم أدرك ذلك في حينه، فقد كانت تنتظر الزواج.»[١٩٣] وهو غير مستعد للزواج منها «ورغم إدراكي أني منجذب إليها ومتعلق بها أكثر من أية امرأة عرفتها من قبل، فإنه لم يكن لمستقبلنا معاً من مكان في تأملاتي أو أحلام يقظتي.»[١٩٤] فهل كان السبب في عدم نضجه وتردده كما قالت أمه؟ أم بسبب خضوعه للنظام الأبوي الذي اعترض على فارق العمر؟ أو لسلطة النظام الأمومي الذي حاول استبقاء الابن في دائرة جذبه؟ أو لأن صورة الزواج لم تكن ذات جاذبية كما ورثها من تصورات الأهل عنه «أمي تصور الزواج نشاطاً هامداً وغير مبهج أساساً، يفترض به أن يدوم إلى الأبد»؟ رغم تأكيده صفات إيفا المميزة، ورقّة وصفه لها، إلا أنه تباعدت لقاءاتهما، «وقد تقلصت سعادتي بمقدار اكتشافي مبلغ الضرر الذي سوف تتعرض له حياة إيفا إذا هي لم تتزوج.»[١٩٥]

ثمة مسافة بين المؤلف وخطابه، قد زالت حين وصف تفجر مشاعره، لكنها اتسعت حين روى التباعد، حيث انتقلنا من إيقاع دافق إلى آخر بارد، لدرجة إحساسي كقارئة، أنه في الحالة الأولى توجه إلى نفسه، وفي الحالة الثانية توجه إلى القارئ. كما لو أنه بذلك قد تخلى عن التحمل المباشر للكلام. وما إدراجه لأقوال أمه ولأقوال أبيه وإيفا، إلا دلالة إضافية، على أنه يبدو مثل ممثل يلعب على التوالي أدوار عدة، فيغير كل مرة هيئته ولهجته وكلامه. وعند قراءة كل سرد بمفرده، يمكن للقارئ أن تلتبس الأمور عنده، فيظن ولو لبرهة، أن الأشخاص قائمين بذاتهم وأنهم يتمتعون بوجود مستقل،

(١٩١) المصدر السابق، ص. ٣١٢.
(١٩٢) المصدر السابق، ص. ٣١٣.
(١٩٣) المصدر المذكور، ص. ٣٠٩.
(١٩٤) المصدر السابق، ص. ٣١٠.
(١٩٥) المصدر السابق، ص. ٣١٣.

وأن لا دخل له في ما يفعلون وما يقولون. فينسى القارئ أن المتكلم الفعلي هو ادوارد الكاتب الذي يكشف وجه العاشق الغض.

ب – الغرام الاميركي

ربما نتمكن من فهم موقف ادوارد من الحب الأول على ضوء علاقته الثانية، خلال المرحلة الأخير من دراسته في برنستون. فهو حين بدأ عرض ملابسات قصة حبه للفتاة الاميركية، فإنه يسوق شيئاً من اكتشافاته الذاتية الشائكة كائن غير ناضج ومتردد ومتخبط ومتعدد الشخصيات «أنا العربي وعازف الموسيقى والمثقف الشاب والهامشي المتوحد والطالب المجتهد والمشاغب سياسياً.»[١٩٦] إلى الفتاة الأميركية يعود الفضل في هذا الكشف، فهو عيّنها مرجعاً مرآوياً اعتمد عليه للتعرف المعمق إلى ذاته. ويلفتنا أن ما سطره لنفسه من سلوكات عرضها على أنها متنافرة، قد تجلت في أميركا، ومن خلال العلاقة بفتاة أميركية. وهو بالمقابل، حين عرض قصته مع إيفا لم يُرد أي تفاصيل تتعلق بهويته، مما ترك الباب مفتوحاً أمام القارئ لتأويل ذلك على أن عرضه قصته مع ايفا كان كاشفاً لسطوة أمه على سلوكاته، وعرض قصته مع الفتاة الأميركية كان هادفاً التصريح عن دورها الكاشف لسطوة ظروف دراسته وعيشه في أميركا. ولا نستبعد أن المكوث بين أهله وذويه – حيث عاش العلاقة – لم يدفعه للتطلع إلى هويته، ناهيك أن يعلن عن إعادة نظره بتشكله الثقافي. بينما تنبه إلى التقابل في هويته بين مكوناتها المختلفة، بعيداً عن أهله/مكانه الطفولي. لذلك فتح هويته على جوانبها الفنية والثقافية والسياسية للنظر فيها في المكان الآخر/المنفى. وكأنه في أميركا، وفي حضرة المعشوقة الأميركية، يتنبه إلى معارضته الموروثات التربوية وظروف تنشئته العائلية، وإلى كونه مقيداً أيضاً في حياته الأميركية.

إنه عاش في الحالتين تجاذبات متعددة: أولها، التجاذب بين العلاقتين والحياتين والمكانين. وثانيها، التجاذب بين الرغبة وعدم تحققها، بين الرغبة ومبدأ الواقع الذي يفرض شروطه. وثالثها، تجاذب بين الطاقة الحرة والطاقة المربوطة، يقول «شعرت أني أريد أن أكون معها على الدوام، وهي رغبة تغذّت دائماً من استحالة تحقيق ذلك. فقوانين برنستون، وبعد المسافة بينها وبين برين ماور، والبرامج الدراسية المعقدة، حدّت كثيراً من وتيرة لقاءاتنا. ولكن ذلك الزمن كان زمن علاقتي النامية بإيفا، وإن ظلت مقتصرة على صيفيات ضهور الشوير. وهكذا كنت في سنتي الأخيرة في برنستون أطارد حبّي في برين ماور – مرة كل ستة أسابيع أو يكاد، وبنتائج أشد ما تكون

---

(١٩٦) المصدر السابق، ص. ٣٤٣.

إحباطاً - بما هي جزء من حياتي الأميركية، بمعنى ما، فيما إيفا تشكل جزءاً عضوياً من حياتي الشرق أوسطية. ظلّت العلاقتان المتعاكستان والمبرمجتان بانتظام خبيث علاقتين عفيفتين وغير متحققتين. وكما قالت لي صديقة قديمة لها بعد ذلك بعشر سنوات، كانت تلك الأميركية المدهشة شخصية من طراز الإلهة ديانا (...) غاية في الجاذبية وفي الصدّ معاً.»[١٩٧] رغم فترات سكون العواطف والرغبات، غير القليلة، فإنه لجّ في حراكها وأبى أن ينصرف عنها، فعاش هذه التجاذبات على مستوييها الداخلي والخارجي. أما «الخبث»، فإنه يتأتى من المجاورة الرهيفة بينهما، كما لو أن هاتين العلاقتين تجسدان تعالقاً كامناً بينهما.

لقد فشلت علاقته بإيفا في أواخر الخمسينيات، وواصل علاقته بتلك الفتاة الأميركية. ثم تزوج من امرأة أخرى- لا يعلن من هي- سرعان ما آل زواجه منها إلى الفشل بدوره، حينذاك عاد إلى صديقته الاميركية. وهكذا فإن علاقته بالفتاة الأميركية تعرضت لتجاذبات خارجة عن نطاق هذه العلاقة. غير أنها وقعت هي نفسها في تجاذبات أخرى داخلية، تعود إلى نوعية العلاقة بذاتها وطبائع هذه الفتاة وسلوكها الدفاعي. فهو حين شبَّه نموذجها بنموذج الإلهة ديانا «غاية في الجاذبية وفي الصد معاً»[١٩٨]، وإن أورد هذا التوصيف على أنه لغيره، فإن تبنيه من قبله يدل إلى توافقه وهذا التوصيف. فإنه رفعها إلى مصاف الآلهة، لكنها الآلهة التي تمثل الغواية والإعراض. وهنا لا يسعنا إلا أن نتوقف عند الصفات التي أطلقها عليها، وهي مجتمعة تزيد تعقيداً من ماهية هذه الفتاة، فهي عنوان الإثارة والصد والتلاعب، هي «المرأة الأميركية الملغزة، الولهانة إلى حد مدهش والتي تزداد مراوغة في الوقت ذاته.»[١٩٩] وهي زعيمة طلابية «تنتمي إلى أسرة من الوجهاء الأرستقراطيين تكتسح جاذبيتها وسحر شخصيتها كل تحفظ قد يساورك تجاه جمالها المتواضع وغير المألوف. فهي طويلة جداً لكنها تتهادى بأناقة مدهشة.»[٢٠٠] كما لو أنه في إدراجه هذه الصفات المتناحرة، أراد إظهار شغفه بها وما جرّ على نفسه من متاعب جمة. متاعب يحار المرء في توصيفها، إذ يتمازج فيها الايروسي في تفتّحه وكبته، والعلاقة الحرة بالعلاقة المقيدة: «سكنّا معاً وكنا عشيقين فعليين قرابة سنتين من الزمن بعد اثنتي عشرة أو ثلاث عشرة سنة من علاقة متقطعة ممسوسة، إن لم أقل مشبعة، بالرغبة الجنسية

---

(١٩٧) المصدر السابق، ص. ٣٤٤.

(١٩٨) المصدر السابق، ص. ٣٤٤.

(١٩٩) المصدر السابق، ص. ٣٤٤.

(٢٠٠) المصدر السابق، ص. ٣٤٣.

المتصاعدة باستمرار والمحبطة باستمرار على أعجب وجه.»[٢٠١]

لقد كان عنوان هذه العلاقة المعقدة المراوحة بين الوصل وانقطاعه من قبل الطرفين، مع أن الكاتب يركز على مراوحتها هي: «وذات مرة (...) أسرَّت لي بصعوبات تلاقيها في علاقة لها مع شخص آخر، فآلمني الخبر وأربكني (...) وفي منتصف العام، استأنفنا علاقتنا من جديد. ثم غادرت إلى نيويورك للعمل.»[٢٠٢] كما لو أن مراوحته لا ينظر إليها بعين المراوحة، بل بعين من لم يرَ سوى معارضته لمراوحتها هي، التي وجهت رغبته وقيدتها.

لكن ما هي مبادئ العشق بينهما؟ إنها الوصال الجسدي الايروسي أساساً «يصعب عليّ وصف قوة جاذبيتها، ورومنسية جسدها الذي حرمته جنسياً لفترة طويلة، واللذة الغامرة للحميمية معها، وعجزي عن توقع متى ترغب بي ومتى تصدّ، والفرح الطافح للقياها بعد غياب. وهذا ما قيدني بها على امتداد سنوات عديدة.»[٢٠٣] وهو العشق المبني على الشوق الذي لا راحة منه «أحياناً، كانت تمثل بالنسبة إلي المرأة الأميركية المثالية التي لا أستطيع إليها وصولاً، لكنها، مع ذلك، تأسرني مفتوناً عند عتبة الوصل بها.»[٢٠٤] لكن مبدأ الانسجام الذي يقوم عليه العشق لم يكن تاماً، بل اخترقه اختلاف في الطباع والسلوك.[٢٠٥] كما ساد هذه العلاقة انبهار بأهلها «عائلتها كانت تنم عن الذوق والأصل الرفيع والأناقة ومقدار من الرقي الأدبي تخضعني أحياناً لحالة أقرب ما تكون إلى الإذعان».[٢٠٦] ومن مزايا هذه العلاقة شوق لا يشبع بسبب تعقد مشاعرها حيال أخيها «هكذا يبدو لي الأمر الآن».[٢٠٧] يبدو أن طلبه للحب منها قد عاش حالة من الافتقار، كما لو أن الشوق هنا قوة قد أخطأت هدفها «يصعب علي الآن أن أعيد تركيب مشاعر الهجران المرعبة التي كانت تجرني إليها وهي على أهبة تركي، وهو ما كانت تفعله غالباً.» «إني أحبك. لكني لست مغرمة بك»، تقول وهي تبلغني بأنها قررت الانفصال النهائي بيننا.»[٢٠٨] «وبعد أسبوعين، كتبت تسأل ما إذا كانت تستطيع أن تزورني في القاهرة. عشت في نعيم إلى أن عاودتها غريزة ديانا فأعلنت بعد أسبوع

---

(٢٠١) المصدر السابق، ص. ٣٤٤.
(٢٠٢) المصدر السابق، ص. ٣٤٤.
(٢٠٣) المصدر السابق، ص. ٣٤٥.
(٢٠٤) المصدر السابق، ص. ٣٤٥.
(٢٠٥) المصدر السابق، ص. ٣٤٥.
(٢٠٦) المصدر السابق، ص. ٣٤٥.
(٢٠٧) المصدر السابق، ص. ٣٤٥.
(٢٠٨) المصدر السابق، ص. ٣٤٥.

«عليّ أن أغادر»، ولم أستطع ثنيها. وبعد أسابيع كنا معاً مجدداً، ثم انفصلنا، وهكذا دواليك.»(٢٠٩)

كما لو أن علاقته بالقانون الذي يمنع المتعة معقدة، ومع أنه غامر خارج إكراهات النظم الاجتماعية التي تربى عليها، ولكن خرقه لها لم يتجاوز كثيراً النظام الأبوي. فهذا الحب المُطوق برغبة الحبيبة وأهوائها المتطرفة يتضمن بعداً خرقياً أساسياً ناتجاً عن تقديس المرأة وتنظيمه لبعدها ومنعها. وكأنه لم يغادر كليةً طوق النظام المحافظ الذي تربى عليه، إذ احتفظ بموقع المرأة المثال «الآلهة» في علاقته بها. لذا انساق وراء أهواء هذه العلاقة، ولم يتحرر منها إلا بعد وقت طويل. فكونه عاش في أميركا قد حرره من سطوة أمه، لكنه أوقعه بسطوة امرأة أخرى، لها صفات شبيهة إلى حد ما بصفات أمه التي تعطي وتتمنع، تهب وتحرم. واليوم في سيرته فإنه قدم قراءة متعارضة مع ما عاشه من انقياد حين أزال صفة المثالية عن أمه، وحين شرح أسباب انقياده إلى هذه المرأة الاميركية «وعندما بدا زواجي ينهار، عدت إليها. لكن مشاعري تجاهها كانت قد تبدلت. فجأة انتهت تلك السنوات التي كنت انتظر خلالها آلهتي ديانا، تلك التي شكلت جزءاً حميماً من حياتي، وكانت ضرورية جداً لذاتي المحتجبة الجائعة والمكبوتة (...) فهي تخاطب مباشرة ذلك الجزء السري من كياني الذي احتفظت به لنفسي طويلاً، لا «إد» ولا «إدوارد»، الشخصيتين المعينتين لي تعييناً، وإنما تلك الذات الأخرى التي أدركت دائماً أنها موجودة فيّ وإن كنت لا أستطيع إليها وصولاً بسهولة أو مباشرة. فعندما أكون معها، أجدها تطاول ذلك الجزء مني. ومع ذلك، فجأة أدركت نفسي المطمئنة– وقد استكانت بعد بضعة أسابيع من الراحة في لبنان – أننا لا نستطيع الاستمرار معاً.»(٢١٠)

هكذا عاد إليه «الاطمئنان» و«الاستكانة» بعد انقطاع الشوق، وأين؟ في لبنان. ترى هل للمكان من صلة في بناء هذه العلاقة وانفراطها؟ كما لو أن أميركا جسدت له آنذاك، مكان التحدي والتحرر من القوالب التي نشأ عليها، ولكنها مثلت له أيضاً، مكان الغربة والمنفى. ألهذا لم يسمِّ حبيبته الأميركية، بينما سمى حبيبته اللبنانية، مع أني كقارئة عربية كنت أتوقع منه العكس؟

خلاصة

كأن الكاتب أراد حصر عشقه ببعده المأساوي المبني على إشكالات يصعب حلها، حيث لم يتطابق ادوارد مع ذاته الأولية، بل هو متنازع بين أصوات عديدة: صوت الأم

---

(٢٠٩) المصدر السابق، ص. ٣٤٦.

(٢١٠) المصدر السابق ص. ٣٤٦.

وصوت الأب، صوت ذاتيته، صوت حبيبتيه، صوت بيئته العربية والأخرى الأميركية، الخ.

هكذا عاش علاقتيه الغراميتين، في مناخ صراعي، من أجل حريته ومن أجل فرض مواجهته المتمردة على قيم القمع والتسلط. وهو في الحالتين عبّر عن حاجته اللامحدودة إلى الحب، بحثاً عن الطمأنينة المفقودة التي اتخذت لها من التعلق بالأم نموذجاً أولياً، ما لبث أن كرره مع حبيبته الأميركية، إلى أن تحرر منه. لعل خوفه من الهجر يعود إلى نفيه بعيداً عن وطنه، وبعيداً عن أمه، وإلى طباع الأم التي تمنح وتحبس كما رآها الابن. لعل الأم هي أيقونة النساء في حياة ادوارد سعيد. لذلك كان التجاذب قوياً بين النظام الأمومي والأبوي، فانعكس هذا التجاذب على صورة صعوبات واجهها ادوارد لتأكيد نفسه خارج الترسيمات الذكورية الجاهزة، وعلى صعوبات أخرى في علاقاته الأخوية والغرامية. ففي محاولته تحليل هذه الصعوبات وآلياتها، واشج عيشه مع أفكاره (أي أن أفكاره نابعة من تجاربه) وتوافق تحليله لسلطة النظام البطركي وتمثلاته الاجتماعية والثقافية للذكورة والأنوثة، مع تحليل النسويات له، حيث استفاض في إبانة جسد مهدد، وذات يتلاعب بها نظام قيمي محافظ يقمع تجلياتها الجنسية. شكلت الأم محوراً رئيسياً، وما توصيفه لعلاقاته بأخواته وبمحبوباته إلا تشكيلات يضعها في مقابلة علاقته بأمه، مبرزاً في تقابلها نفورها، ضمن توجه فكري شمولي يركز على السياق في فهم هذه العلاقات. فاستخدم خطاباً محاجاً عاطفياً متطابقاً وخطاب محاج آخر تحليلي سوسيولوجي، انتروبولوجي، نفسي، سياسي؛ ذلك لإفشاء الصامت في تاريخه الخاص/العام، ولإظهار أصواته الناشزة. آخذاً في الحسبان اكتمال الشيء وضده خارج النظام المعتاد. هكذا التقى خطابه السير ذاتي مع خطاب النساء السير ذاتي –في الغرب– حول إظهاره تمريناً لإلغاء المثالية، وبعده عن الخطاب السير ذاتي التقليدي للرجال الذي يهتم بإبراز مسار مرسوم بشكل واضح. بينما من منظوره ومنظور النساء، فإن الخاصية المسيطرة هي التقطع في رسم الهوية التي انبنت خارج النماذج الثقافية التقليدية. لذلك لم يكن خطابه عن حياته خطياً بل منكسراً ومنعطفاً، إذ لا يتزاوج والفصول والأعمار، بل يركز مساره على الكسور والانحرافات التي دمغته بطابعها والتي سمحت له في الوقت نفسه، الخروج عليها.[٢١١] فالخطاب السير ذاتي هو كتابة تستكمل إدراكها الذات الكاتبة. فهل خبرته المتأخرة بكتابات

(٢١١) حول هذه النقطة، نجد تحليلاً مقارناً تفصيلياً بين سير الرجال والنساء في: La faute à Rousseau, Masculin/Féminin, APA2000-N.24. على أني وجدت في هذه المقارنة تقارباً بين خطاب ادوارد سعيد وخطاب النساء وبعد خطابه عن الخطاب التقليدي للرجال، وفقاً للتحليل الوارد في هذا الملف. فهو خطاب انشقاقي يفسح مجالاً لنقد التنميطات والترسيمات الجاهزة الثقافية والاجتماعية.

النساء أثرت في كتابته لسيرته، أم أن التقدم في العمر وتهديد الموت قد حررا مكوّنه الأنثوي، فصار أكثر قرباً من خطاب النساء؟

كلمة أخيرة

إذا كانت الملحمة نتاج ثقافة مستقرة وقيم ثابتة وهوية راسخة، كما قال لوكاش في عرض نظريته عن الرواية، وإذا كانت الرواية نتاج مجتمع متغير، قيمه متقلبة وهويته مقلقلة، فما تمثل السيرة الذاتية لكاتب منفي؟

إنها تجسد، وفقاً لدراستنا العقبة aporie،[٢١٢] أي الكتابة التي لا تقوم على التمثيل والتخييل لبناء عالم جديد يشبه إلى حد ما عالم الكاتب المفقود الذي خلّفه وراءه-كما يحدث في الرواية- فيشكل له هذا العالم المتمثل والمتخيل بديلاً له. بل هي الكتابة التي تقوم على مواجهة وضعية مستحيلة، إنها وضعية المنفي الشاذ والمختلف، على ما يحب ادوارد سعيد نعته. فتجربة العيش في عالمين وثقافتين ولغتين، كما حدث له، ويحدث لكل منفي، جعلت من الواقعيّ انفلات للمعنى يقضي على الذات أن تخطئه، إنه الحاضر الذي لا يمكن الإمساك به إلا بعد أن ندير وجهنا إليه. ففي استحالة الإمساك بالحاضر واستحالة بناء الماضي كبديل، تصير السيرة هي كتابة العقبة. يقول ادوارد سعيد في «تأملات في المنفى» فالنفي يدل ضمناً على وجود حب المرء لوطنه الأصلي وارتباطه به؛ وما يصح على كل منفي ليس فقدان الوطن وحبه، بل تأصّل هذا الفقدان في وجودهما كليهما بالذات. فلننظر إلى التجارب كما لو أنها على وشك الزوال. فما الذي يرسيها في الواقع؟ وما الذي ستحفظه وتحميه منها؟ ما الذي ستتركه؟ وحدهم أولئك الذين حققوا الاستقلال والانفصال، أولئك الذين يرون أن وطنهم «عزيز وأثير» إلا أن ظروفهم تحول تماماً دون استعادة تلك العذوبة والإثرة، وحدهم من تمكن لهم الإجابة عن هذه الأسئلة.(فمثل هؤلاء الأشخاص يجدون أيضاً أن من المستحيل نيل الرضا من تلك البدائل التي تزيّنها الأوهام أو العقائد الجامدة)».[٢١٣] فما الذي أجابت عليه سيرته من هذه الأسئلة؟ إن سيرته التي انطلقت من استحالة بناء عالم بديل عن المفقود واستحالة التماهي الكامل بالعالم الثاني، تواجه هذه الاستحالة برؤية العالم على أنه «أرض غريبة» فرؤية «العالم أجمع أرضاً غريبة»[٢١٤] تمكّن من تكوين رؤية

(٢١٢) هذا مفهوم لدريدا، وقد قرأنا تحليلاً معمقاً له في: العشق والكتابة، رجاء بن سلامة، منشورات الجمل، كولونيا-المانيا ٢٠٠٣، ص. ٤٤٠. وتدل العقبة على تناقض يصعب أو يستحيل حله، فيقف الفكر عنده ويواجهه للنظر في إمكانية تجاوزه مع مواصلة الوعي به وعيش محنته.

(٢١٣) ادوارد سعيد، تأملات حول المنفى، المصدر المذكور، ص. ١٣٢.

(٢١٤) إنها مقولة لفيكتور هيغو.

أصيلة. وفي حين لا يعرف معظم الناس سوى ثقافة واحدة، وخلفية واحدة، ووطن واحد؛ فإن المنفيين يعرفون اثنين على الأقلّ، وتعددية الرؤية هذه تولّد وعياً بالأبعاد المتزامنة، وعياً هو وعيٌ طباقي، كما يقال في لغة الموسيقى.»[٢١٥] من هنا كان استخدامه لهذا المصطلح ضرورة وجودية لتجسيد المستحيل في انفلاته كتابة ومنظوراً. فتجربته التي نشأت على التقابل بين الأضداد والمفارقات لم تستسلم كتابة إلى بساطة الاعتراف بها، بل انطلقت منها لبناء منظور جديد لها يقوم على الطباقي وليس على الاستحضار والاستبدال. لذلك يمكننا القول إن سيرته تفيد بضرورة تغيير وجهة النظر وتحويلها إلى ما هو قابل إلى التجاوز.[٢١٦] إلا أن الكتابة عن اللذة الطباقية،[٢١٧] إن جاز التعبير، لا تستدعي المتعة المتواصلة، فهي محفوفة بمخاطر الزعزعة، والتنافر، والاهتزاز ما دامت لا تقوم على محور مركزي.[٢١٨] أليست هذه هي العناصر التي مثلت الاستحالة والتحول، هي التي شكلت كتابته السير ذاتية؟ لكننا نشك في نجاح هذه العملية الفكرية، كما شكك الكاتب بدوره.[٢١٩] وإلا كيف نفسر توقف سيرته عند مذكراته حول طفولته ويفاعته أساساً، وعند علاقاته الأسرية علاقته بأمه خصوصاً؟ فهو حين استعادها فإنه استرجع جروحه وكسراته العائلية/الحميمية/ المكانية/ التاريخية، بشكل حاد وحيّ. كما لو أنها انفجرت في ذاكرته بعيد اقترابه من الموت، وانفجر معها ضرورة رويها وعيش محنتها ولذائذها. ومع إعلانه موقفاً معرفياً يقوم على الطباقي، غير أن مشاعره ثارت على تنظيره الفكري في مغامرة رغبوية، ربما تعلن عن نذر من نذور الأسلوب المتأخر الذي أشار إليه في تقديمه لسيرته،[٢٢٠] الذي استشفه في الكتابات المتأخرة لبعض الكُتّاب، والذي يكشف نقطة التحول في الكتابة. وبالتالي، فإن السؤال الذي يبقينا مشغولين به هو: لماذا لا نرى في هذه المذكرات ادوارد الأميركي، مع أنه أشار إليه. بل رأينا بشكل أعمق ادوارد الفلسطيني العربي؟ ترى هل ليترك باب اجتهاده في رؤية الهوية انطلاقاً من القراءة الطباقية على مصراعيه،

---

(٢١٥) ادوارد سعيد، تأملات في المنفى، المصدر السابق، ص١٣٢.

(٢١٦) ونقصد بذلك تجاوز الأحكام المتزمتة وضيق أفق النظر الذي يتيح ملاحظة التعارضات في المفاهيم والأفكار المتنوعة وما تؤول إليه بعيداً عن المسلمات والبديهيات. ذلك من أجل تجاوز حواجز الفكر والتجربة.

(٢١٧) انظر ما قاله عن الطباقي في: ادوارد سعيد، فرويد وغير الأوروبيين، دار الآداب ٢٠٠٤، ص. ١٧.

(٢١٨) انظر خاتمة السيرة «خارج المكان»، المصدر المذكور، ص. ٣٥٩.

(٢١٩) المصدر السابق، ص. ٣٥٩.

(٢٢٠) يقول في تقديمه لسيرته: «فلا شك في أن كتاباتي السياسية عن الوضع الفلسطيني، ودراساتي عن العلاقة بين السياسة والجماليات، وخصوصاً الاوبرا والنثر المتخيل، وافتتاني بموضوع كتاب أكتبه عن الأسلوب المتأخر (بدءاً ببيتهوفن وادورنو) قد غذّت هذه المذكرات بروافد خفية». المصدر المذكور، ص. ١٩.

باعثاً فينا عدم الاستكانة إلى تنظيره، بل مشيراً خلسة إلى زعزعته ونقصانه؟ ألا يشير ذلك ضمناً إلى أن السيرة الذاتية، كما كتب فيليب لوجون، تزعج وتهز وتقلب المناظير، على المستوى الفكري والعاطفي والجمالي؟[٢٢١] أم تراه أراد تطبيق مقولة كونراد التي استشهد بها «إن ما من قلب إلا وتعتمل فيه الرغبة في أن يدوّن مرّة وإلى الأبد رواية صادقة لما حدث»؟[٢٢٢]

(٢٢١) Philippe Lejeune, Pour l'autobiograhie, chroniques, Seuil 1998, p.11.

(٢٢٢) انظر: تأملات في المنفى ١، المصدر المذكور، ص. ٢٨٣.

النسوية الأمومية

«ستّات البيوت» في لبنان: أي دور؟ أي خطاب؟

فادية حطيط

I ـ نظرة عامة:

في أواخر عام ١٩٩٥، وصلت نسبة النساء اللبنانيات المتزوجات العاملات خارج منازلهن إلى ١٠,٦٪[١]. هذا يعني أن نسبة اللواتي لا يعملن منهن خارج منازلهن، وسنطلق عليهن في هذه الدراسة تسمية «ستات البيوت»، بلغت ٨٩,٤٪ أي الأغلبية المطلقة. فهل أن الزواج هو المانع لهاته النسوة من العمل؟ تقول الإحصاءات[٢] إن معدل النشاط الاقتصادي عند العازبات هو في حدود ٢١٪ وعند المخطوبات نحو ٢٧٪ وعند المطلقات نحو ٤٠٪، مما ينبئ بأن الزواج عامل مؤثر فعلاً على خيار العمل خارج العمل. ومن أجل تقديم صورة واضحة حول عمل النساء في لبنان، تشير الدراسات إلى «الانخفاض الواضح لمشاركة المرأة اللبنانية في النشاط الاقتصادي، حتى بالمعايير العالمية، وخصوصاً بالنسبة للبلدان النامية. ففي حين تشكل النساء كمتوسط نحو ٣٨٪ من مجموع القوى العاملة في البلدان النامية (نحو ٤٤٪ في البلدان الصناعية المتقدمة) فإن نسبتهن في لبنان لا تصل إلى ٢١٪»[٣]، هذا على رغم أن لبنان يأتي في مقدمة البلدان النامية لناحية انتشار

---

(١) عيسى، نجيب؛ التمايز النوعي في مجال النشاط الاقتصادي في لبنان، في: **التمايز النوعي بين الجنسين في لبنان**، وزارة الشؤون الاجتماعية وصندوق الامم المتحدة للسكان، بيروت ٢٠٠٠، ص ٥٨.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

تعليم الإناث ومستوياته العالية، ولناحية انتشار أساليب الحياة الغربية (الاستهلاكية والسلوكية) على نطاق واسع مثلما يشير المرجع نفسه.

تشير هذه المعطيات إلى أن المرأة اللبنانية تعطي أهمية كبيرة لوضعها العائلي حينما تود رسم مسارها الشخصي/ الفردي. لذلك نلاحظ أن حوالي ثلث الجامعيات أي ٢٧٪ لا يعملن، ويمكن للمرء أن يتوقع أن كثيرات من اللواتي يعملن من هؤلاء الجامعيات هن من العازبات(٤).

فما الذي يدفع بالمرأة اللبنانية إلى تبنّي مثل هذا الخيار، المتناقض عموماً مع مسار الحركات النسوية في العالم المتجه (حتى الآونة الأخيرة على الأقل) ناحية تمجيد النشاط الاقتصادي ومشاركة المرأة في سوق العمل والشأن العام، باعتبارها من مكتسبات النضال النسوي؟

ليس من اهتمامات هذه الدراسة متابعة مسار الحركة النسائية اللبنانية ومدى توافقها مع المسار النسائي العالمي (مع أن مثل هذه المسألة تبدو شديدة الأهمية) ولكني أميل للنظر إلى ضعف النشاط الاقتصادي خارج المنزل باعتباره خياراً إرادياً إلى حد كبير (دون أن أغفل أثر العوامل اللاإرادية؟(٥))، وأفترض أن الأمومة هي من العوامل الأكثر تأثيراً على هذا الخيار، وأن الأمر بجملته يعكس نوعاً من الذكاء العملي أو الحنكة التي تسجل في خانة التجربة النسائية اللبنانية. ولكي أتحقق من صحة هذا الافتراض سأتتبع الموضوع مثلما يعاش في بعض المجتمعات الغربية والعربية، بالمقارنة مع الواقع اللبناني.

- قضايا راهنة:

تتصاعد طروحات نسائية اليوم متساءلة حول مدى ضرورة اعتبار العمل خارج المنزل هو فعلاً من مؤشرات تحقيق الذات الأنثوية، فبالنسبة إلى بعض المفكرات يمثل هذا التوجه نوعاً من الهيمنة الفكرية الذكورية(٦). ويبدو أن وجهة النظر هذه آخذة في

---

(٤) ونشير هنا إلى أن معدل سن الزواج هو ٢٨ سنة للإناث بحسب مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن، ويرى الخبراء أن العمر عند الزواج الأول في لبنان هو واحد من الأعلى في العالم. أنظر طبارة رياض؛ ديب، ماري؛ تكوين العائلة والخصوبة والوفاة: المحددات والنتائج؛ في: **سكان لبنان**، الدراسات التحليلية لنتائج مسح المعطيات الإحصائية للسكان المساكن؛ وزارة الشؤون الاجتماعية وصندوق الأمم المتحدة للسكان، بيروت ٢٠٠٠، ص ٤٦.

(٥) بالطبع أن الشروط الاقتصادية وطبيعة سوق العمل نفسه والتطور الاجتماعي المكبوح لفترة طويلة بسبب الحرب اللبنانية هي من العوامل المؤثرة في وضع العمل النسائي.

(٦) Bihr, A; Pfefferkorn, R; Pour la "parité domestique", in: Manière de voir, **Le Monde diplomatique**, N 44 Mars-Avril, 1999.

التثبت خصوصاً عند ملاحظة تزايد أعداد النساء الأكثر ميلاً للبقاء في منازلهن. في فرنسا حالياً هناك مليونان ونصف مليون امرأة منزل (mères au foyer)[٧] أو حسب تسميتنا «ست بيت»، أي نساء لا يعملن في سوق العمل. والشكوى الرئيسية لهؤلاء هو ذلك الجحود الاجتماعي الذي يواجهنه ونقص الاعتراف الاجتماعي الذي يعانين منه، والذي يعبر عنه بغياب توصيف مكانة اجتماعية خاصة بهن[٨].

هذا الأمر تفسره مؤلفة الكتاب الفرنسي المذكور والتي أجرت مقابلات مع ستات بيوت فرنسيات، تبين لها من خلالها أن هؤلاء النسوة متشابهات ومختلفات في آن. وهن يأخذننا بعيداً عن تلك الصورة الكلاسيكية حول ست البيت بوصفها حالة استثنائية وغير ممثلة للنساء المعاصرات. وبرأيها فإن التفاجؤ بشهاداتهن يعود إلى أننا لم نراجع نظرتنا لهن، وبسبب عدم إدراكنا أنهن لم يعدن مثلما كن عليه في السابق. وأن تلك المفاهيم المتعلقة بخضوع المرأة وبالدور البطريركي للزوج الذي يقوم بأود الأسرة، التي ما زالت هي نفسها أدوات تحليل السوسيولوجيين، هي غريبة عنهن كلياً[٩].

- إعادة تعريف دور ست البيت[١٠]:

تقسم آن أواكلي التعريف التقليدي لدور ست البيت إلى كلمتين الأولى امرأة (ست) والثانية عمل منزلي (البيت)، إذن ست البيت هي امرأة تقوم بالعمل المنزلي. وترى أن البنى الاجتماعية في المجتمعات الصناعية تجعل من هذا الدور عملاً أسرياً ودوراً نسائياً بامتياز. وتعدّد الخصائص التي تميز دور ست البيت في المجتمعات الصناعية الحديثة بما يأتي: أولاً انحصاره بالمرأة وليس ببالغين من الجنسين، ثانياً ارتباطه بالتبعية الاقتصادية والدور التابع للمرأة في الزواج الحديث، ثالثاً مكانته بوصفه لا عمل- أو بتعارضه مع العمل «الحقيقي» المنتِج اقتصادياً، رابعاً أولويته بالنسبة للمرأة، أي أسبقيته على الأدوار الأخرى.

هذا التعريف التقليدي لدور ست البيت لم يعد مقبولاً من قبل العديد من النساء، وذلك بسبب عوامل متعددة نستعرضها فيما يأتي:

١- تغير مفهوم الانتاجية:

ماذا يعني أن يكون المرء منتجاً؟ بالنسبة للمحدثين (ومنهم ستات البيوت

---

(٧) Deplancq-Nobécourt, Marie-Pascale; **Oser être mère au foyer**, Paris, Albin Michel, 2001.

(٨) المرجع نفسه ص.ص ٥٥-٥٦.

(٩) المرجع نفسه، ص ٦٧.

(١٠) Oakley, A; **House Wife**, High Value-Low Cost, Penguin Books, 1974

المتعلمات) الإنتاج لا يعني حكماً جني الأموال، وإنما قد يتمثل أكثر بالمشاركة في الحياة الجماعية وأنماط هذه المشاركة متنوعة وكثيرة. وست البيت، وهي إن لم تكن منتجة بالمعنى المادي للكلمة إلا أنها تشارك في العديد من المسؤوليات التي تتطلبها إدارة منزلها، من تنظيم شؤون الموازنة، إلى تنظيم شؤون الأولاد، إلى تنظيم علاقة الأسرة بالجماعة المحلية إلى ما هنالك من مهمات تشكل ما يسمى بإدارة الحياة اليومية، وهي كلها أعمال منتجة بالمعنى غير المباشر للكلمة. لا بل قامت بعض الأبحاث باحتساب الأجر المادي الفعلي للأعمال المنزلية وتبين أنها تصل إلى آلاف الدولارات سنوياً.

ويستغرب أصحاب هذا الرأي ربط القيام بالمهمات الأسرية بمفهوم العمل التطوعي. ويتساءلون هل من الضروري مثلاً فتح مدارس واختصاص أكاديمي متعلق بالعمل المنزلي حتى يصار إلى الاعتراف به كعمل ذي مردود مادي؟[١١]

ولكن بموازاة النزوع القوي اليوم للمطالبة بالاعتراف المادي إلا أن بعض النساء يخشين أن يتحول الأجر إلى نوع من الأسر. فتقول إحدى السيدات في تحقيق أجرته نشرة أمان الالكترونية «الأجر الذي تطالب به الكثيرات من ربات البيوت، أشبه بالسكين الذي تمنحه الزوجة لرجلها بنفسها، لتظل طوال عمرها تعيش تحت رحمته، فما دامت تتقاضى مقابلاً لجهدها، فلن تملك الحق بعد ذلك بأن تطالبه برد اعتبارها الذي فرطت فيه منذ أن زايدت على أمومتها وواجبها».[١٢]

يحيلنا هذا النوع من الكلام إلى التردد الذي ما يزال يلف مواقف النساء، والناجم بجزء منه عن غموض الموقف الاجتماعي عموماً من قضية المرأة، إضافة إلى التغير السريع الذي تشهده المواقع النسائية على صعيد الحياة الاجتماعية. وهذا ما يجعل الطروحات النسائية تبدو عاجزة عن اللحاق بتطورات الوضع النسائي وتقلباته وتأثره بالبنى الاجتماعية والثقافية المتنوعة والمختلفة.

٢- إعادة تعريف ثنائية الخضوع-الاستقلالية:

هل القيام بدور ست بيت هو نوع من الخضوع تمارسه المرأة بملء إرادتها؟ هذا ما رأته بعض نسويات القرن الماضي فربطن ما بين عدم عمل المرأة خارج منزلها وخضوعها لزوجها. ووجّهن أصابع الاتهام لستّ البيت نفسها، فاتهمنها بالتواطؤ والنفعية من حيث «أنها تستفيد من موقع زوجها وأولادها كثمن للخضوع، وأن ما

(١١) Noëlla Huot; Larouche-Dubois; La reconnaissance du travail de la femme à la maison: une affaire d'Etat; In **Pensons famille**, Vol. 1, no 6, sep 1989.

(١٢) راجع الموقع الالكتروني «أمان» نشرة مركز الأخبار، المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة، السبت ١٠ أيار ٢٠٠٣.

تحصل عليه ست البيت من امتيازات (وراثة الزوج مثلاً) يزيد عما يمكن أن تحصل عليه امرأة مغلوب على أمرها في وضعية أخرى»[١٣]، والنساء اللواتي اعتبرن عملهن المنزلي واجباً طبيعياً (كما ورد في قول السيدة أعلاه) قدمن بأنفسهن للرجال مصدراً أساسياً لاستغلالهن.

وتفيدنا الأدبيات النسوية عن آثار تمزقات موجعة ما بين النسويات الشابات وأمهاتهن. فالشابات المثقفات اتهمن أمهاتهن/ستات البيوت التقليديات بالتواطؤ السلبي مع القمع الذكوري. واستنكرن صور ست البيت كساحرة المنزل، وملاك البيت، وضربن عرض الحائط بكل مهارات التدبير المنزلي التي أرادت أمهاتهن نقلها إليهن: أطباق الطعام الشهية، مفروشات المنزل الملمّعة، والشراشف الزاهية المعطرة باللافاندر والتطريز والحياكة... وهذا ما أدى إلى ظاهرة جديدة تماماً على الوعي النسائي هي انقطاع الانتقال الثقافي في الوسط النسائي[١٤]. فلم تعد الأمهات نماذج تماه وتعليم كافية لبناتهن، وصار على هؤلاء التفتيش عن مصادر لتكوين هويتهن الجندرية الثقافية مختلفة عن مصادرها الجنسية الطبيعية (بيولوجياً وفيزيولوجياً).

هؤلاء الشابات الناقمات في السبعينات تحولن إلى أمهات في وقت لاحق. وبدأ وعيهن، المستمد أساساً ليس من تجربة أمهاتهن وإنما من مقدراتهن الفكرية والتحليلية الناجمة عن مزيد من التعلم والمشاركة في الحياة العملية، ينعكس في مجالات الحياة المتنوعة. فاتجه معظمهن ناحية العمل، ولكن التجربة التي خضنها والضغوط التي تعرضن لها في محاولتهن التوفيق ما بين حياتهن وعملهن، دفعت ببعضهن إلى العودة إلى المنزل ولكن بوعي مغاير. ومن هنا بات من الممكن أو من الضروري إعادة تعريف دور ست البيت وتغيير النظرة إليه.

في التحقيق الذي أجرته نشرة «أمان»[١٥] الالكترونية، نقرأ اعتراض ستات البيوت العربيات الحديثات على رميهن بتهمة الإذعان والخضوع، ونستشف في كلامهن تحليلاً عقلياً ونوعاً من الموازنة حيث المصلحة الشخصية تبرز بشكل أكثر وضوحاً. وإذا كان من الصحيح أن بعضهن يرين في الزواج نوعاً من المغريات المادية كمثل حالة إحدى النساء المستجوبات في التحقيق ولكنهن في النهاية يشعرن بخسارة أكبر من ذلك الربح المادي. فتقول إحداهن «أواجه الخيار الصعب، إمّا أن أسايره (أي الزوج) وأكون

(١٣) Deplancq-Nobécourt, op. cit., p.p 80-81

(١٤) Yvonne KNIBIEHLER; Figures de la mère au foyer, Mise à jour: 6 oct 2002, (www.annuaire-au-feminin.tm.fr/bioKNIBIEHLER.html)

(١٥) الموقع الالكتروني «أمان» نشرة مركز الأخبار، المرجع السابق.

كالدمية في يده مقابل حياة مترفة وصورة اجتماعية تحسدني عليها كل النساء، وإما أعترض على أفعاله التي لا تروق لي لأخسر مكافآته. والنتيجة: العيش مع زوج صعب المراس، دون أن أظفر بالحد الأدنى من الحياة الكريمة، وكما تتم عقود العمل عادة، يجب الموافقة على سياسة رب العمل، أياً كانت من أجل الراتب الممنوح كل شهر، وان كان الراتب هنا يومياً وأكبر بكثير من الذي تحلم به أي موظفة». حتى أولئك اللواتي ما زلن في وضعية الخضوع الصرفة نلاحظ أن وعيهن لتلك الوضعية بات أكثر تأججاً. تقول سيدة أخرى «إن الرجل أناني، لأنه يريد كل شيء، فها هو زوجي يريدني أمّاً مثالية، زوجة مطيعة ومسايرة وربة بيت نموذجية، أما الثمن فهو مدفوع مقدماً في عقد الزواج... أعمل وأكدّ في بيته حتى أموت، دون أن آمل يوماً في التقاعد».

إن التقلب في المواقف ما بين اعتبار دور ست البيت عملاً تطوعياً وإرادياً يعبر عن استقلالية وبين اعتباره خدمة واستلاب يعبر عن الخضوع، إنما مرده إلى تضمن هذا الدور وظيفة الأمومة، تلك التي تتحسب النساء من كيفية النظر إليها، فإذا جرى اعتبارها خدمة فكأنما تقبل النساء بإمكانية سلبها منهن، وإذا قبلن باعتبارها عملاً فطرياً أو واجباً طبيعياً كان بالإمكان استغلال تعلقهن الأمومي.

٣ - استرداد الأمومة:

إن مقاربة وظيفة الأمومة نفسها قد تغيرت وبدلاً من تلك الفكرة القديمة التي سادت حركات التحرر النسائية والتي ترى بأن الأمومة عبء لا بل نوع من العبودية، نلاحظ اليوم تحولاً باتجاه اعتبارها وظيفة تحقق الذات الأنثوية. ونشهد اتجاهاً نسائياً قوياً لإعادة نغمة تمجيد قيم الأنوثة وأسرار الأمومة والفرح العائلي والينابيع غير المتناهية للحب الأمومي... تلك التي استنكرتها يوماً سيمون دو بوفوار باعتبارها أدوات الهيمنة الذكورية على النساء[١٦].

وتشرح Elisabeth G. Sledziewski أن الحركة النسوية في السبعينات والثمانيات كانت ضد الأمومة. والمرأة/ الذات الجنسية كانت أرفع شأناً من الأم، والعاملة أهم من المربية، وتلك التي تقول «أنا ذاتي» أهم من تلك التي تعلن «أنا متعلقة بالآخر»[١٧]. ولقد جرى بشكل منهجي ومقصود نفي الطابع القدسي للأمومة، خصوصاً مع المكتسبات التكنولوجية والعلمية الجديدة التي أدت إلى اختراع حبوب الحمل وأطفال الانابيب بحيث صارت الأمومة إلى حد معين عملاً تقنياً. إضافة إلى

(١٦) Elisabeth G. Sledziewski, propos receuillis par Marine Laganier, In ALTERNATIVE Santé L'impatient, sept 2001. Interview sur: www.medecines-douces.com

(١٧) المرجع نفسه.

مفاعيل نظرية التحليل النفسي حول الحب الأمومي والتي أظهرت أنه قد يكون مخيفاً وخانقاً ومخصياً.... فأدى كل ذلك إلى تنفيس بالون الأمومة المنفوخ.[١٨]

غير أن نفي الطابع التقديسي للأمومة لا يعني نفيا لهاً. ولقد بقيت توقاً حقيقياً للنساء، نسويات كن أم غير ذلك. الفارق أن هؤلاء رفضن أمومة -الاستعباد التي هي في خدمة الرجل، واخترن أن يعشن أمومة-المتعة التي هي في خدمة التفتح النرجسي لأناهن الأنثوي. وحينما وُجهن بإزدواجية المهمات في داخل وخارج الأسرة، حاولن التفتيش عن صيغ جديدة وعن تمظهرات أخرى لحياة المنزل. فجهدن أولاً في شدّ الآباء باتجاه الأبناء الصغار، ونجحن، مبدئياً، في ذلك، حتى ولو أن عودة الآباء بقيت تجري ببطء. ودافعن عن العمل الجزئي، كما أوجدن صيغاً رعائية نسائية للأطفال في أثناء عمل أمهاتهم[١٩].

في الآونة الأخيرة، أخذ الباحثون يسجلون باندهاش تطلعاً مكثفاً ناحية الأمومة لدى النساء، ويشيرون إلى تبلور أخلاقية نسوية مغايرة تضع الأمومة في قلب التجربة الإنسانية الغنية. الأمومة تتحول لأن تصبح الطريق الملكية باتجاه الغيرية، وطريق المرأة إلى ذاتها باتت تمر عبر الآخر الذي هو الطفل. ولم يعد من الصعب أن تكون المرأة أماً بعد أن تحولت الأمومة إلى خيار مرضٍ ومطلوب. خصوصاً وأن ذلك الاعتقاد الذي كان سائداً بأن الدور الجديد للآباء أو أيضاً الوالدية سوف تشكل حلاً للصراع النسائي بين العمل والأمومة تبين أنه عقيم وأنه نوع من الستار يخفي الصعوبات الخاصة بالمرأة، ويغفل واقع أن دور الأب هو شيء مختلف عن دور الأم وهما ليسا شيئاً واحداً ولا يمكن للواحد استبدال الآخر...[٢٠]

ما يهمنا في الإشارة إلى إعادة الاعتبار إلى الأمومة هي القوة التي أخذت تطبع الموقف النسائي ببعديه الحديث والتقليدي. ويزيد من هذه القوة في المجتمع اللبناني والعربي عموماً أن الأمومة لم تكن يوماً أمراً مدعاة للنقاش بالحدة نفسها التي طرحت فيها في المجتمعات الغربية. فلقد بقيت ثقافة المجتمع تمجّد الأمومة، بالمقابل عملت الحركة النسائية اللبنانية بطريقة ودية وتوافقية مع المفهوم الاجتماعي السائد. وتشير الأبحاث إلى «أن رفض النساء للنظام الجندري الأبوي ليس قاطعاً ولا بسيطاً»[٢١] أي

---

(١٨) Yvonne KNIBIEHLER ,Op.Cit

(١٩) Yvonne KNIBIEHLER, Op.Cit

(٢٠) Elisabeth G. Sledziewski, propos receuillis par Marine Laganier, In Santé L'Impatient (c) 1998-2001.

(٢١) عزة شرارة بيضون؛ **نساء وجمعيات، لبنانيات بين إنصاف الذات وخدمة الغير**، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٢، ص ٢٠٤.

أن مسار المرأة في المجتمع اللبناني كان مختلفاً عن مسار المرأة في المجتمعات الغربية من حيث عدم اضطرارها إلى القطع مع تراثها الأمومي السابق، وإمكانية توافقها مع الدور الأمومي من دون مجابهة كبرى مع متطلبات الحداثة والتغيير.

٤ - ضمور الفصل ما بين الخاص والعام والمواطنية الجديدة:

إن الفصل ما بين الحياة العام والحياة الخاصة ارتكز بشكل رئيسي على الاختلاف الجنسي. ولكننا نلاحظ أن هذا الفصل آخذ اليوم في الضمور بعد أن نالت الفتيات تعليماً عالياً، وبعد أن عملت أمهاتهن خارج منازلهن، ونلن أجوراً عن أعمالهن في مهن طالما اعتبرت ذكورية.

إن ضمور المسافة ما بين الخاص والعام كان من العوامل الأساسية التي ساهمت في تغير الوضعية النسائية. فالنساء خرجن من منازلهن باتجاه العمل وحملن معهن مقدرات نسائية لوّنت الحقل العام بصفات أنثوية (العمل الإداري والعمل التربوي باتا عملاً أنثوياً). بالطبع الكثير من المتغيرات الاجتماعية لعبت دوراً في ذلك، وربما يمكن تتويجها بالتطور التكنولوجي الذي جعل العمل الذهني والفكري وليس الجسدي أكثر أهمية.

الأمر الهام هو أن النساء مع خروجهن إلى الحيّز العام وإسهامهن في تغييره، صرن اليوم أكثر ميلاً ناحية المطالبة بمزيد من الدمج ما بين الشأنين الخاص والعام، خصوصاً بنتيجة التجربة الأمومية التي استعدن هناء عيشها. وتقدم إحدى الباحثات هذا الأمر بعبارات واضحة «وجدت نفسي مشدودة بقوة إلى ما يسمى بالنسوية الأمومية ومحاولتها القيام تحديداً بما يعارضه النقّاد، ألا وهو تطبيق مفاهيم وفضائل المجال المعروف عادة بأنه «خاص» على المجال المعروف عادة بأنه «عام». وأظن أن السبب في هذا يعود إلى أنني وجدت في تجربة الحمل التي مررت بها وفي إرضاع أطفالي ورعايتهم مصدراً لوعي ولتغيير في وجهات نظري تطال ما هو أبعد من علاقاتي الشخصية»(٢٢). إن الذات هي علائقية أساساً... والمقاربة العلائقية تستدعي إعادة النظر في مفاهيم تصنيف فئات العام والخاص التي أدت إلى استثناء النساء من المواطنية الكاملة في كافة أنحاء العام. هذه المقاربة تدعونا إلى النظر في السبل التي تجعل بنية العلاقات «الخاصة»، كالبنية العائلية مثلاً، قادرة على تعزيز أو إضعاف الطاقات اللازمة للمشاركة الفاعلة في المجال العام... إن إعادة تحديد العلاقة بين ما هو عام وما هو

(٢٢) جنيفر ندلسكي، مقاربة علائقية لمسالة المواطنية، في «**المواطنية في لبنان بين الرجل والمراة**»، إعداد حمادة وآخرون، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٠، ص ٩٢.

خاص ضرورية لإيجاد تصوّر للمواطنية ينسجم مع التجربة المعاشة.»(٢٣)

ليست ندلسكي هي أول المتكلمين عن المواطنية /الأمومية، فهي نفسها حين سمعت «فرجينيا هيلد تطرح لأول مرة آراءها الثاقبة حول إحلال الأمومة محل العقد كصورة أساسية للسياسة سمعت من يعترض قائلاً إن فرجينيا تضفي مسحة رومانسية على الأمومة». كما أن النقاش لم يتوقف عندها أيضاً. غير أن ما يسعنا الوقوف عنده هو أن الأم اليوم تكبر بوصفها مواطنة.(٢٤) وهذا أمر يغيّر بحد ذاته من طبيعة البقاء في المنزل لتربية الأولاد من حيث إنه انكفاء عن المواطنية المشاركة في الشأن العام، إلى نقيضه، باعتباره شكلاً من المواطنية والفعل العام.

وفي لبنان، تعمل النساء على تشييد الجسر بين الخاص والعام، وإن لم يكن بالوتيرة نفسها أو بالأسلوب نفسه، ولكن في الاتجاه نفسه. «النساء اللبنانيات بادرن، من جهتهن، بالخروج إلى حيّز الحياة العامة معبّرات عن دوافعهن إلى ذلك بالفعل وبالكلمة. وهن انتظمن للعمل الاجتماعي في تجمّعات ومنظمات لغايات متداخلة.... فبدا أن بعض هؤلاء النساء ما عدن قابلات مكاناتهن الاجتماعية المرسومة ولا بمترتّباتها أو بامتداداتها الشبيهة في الحياة العامة، وبتن يعلنّ عن رغبتهن في لعب أدوار في الحياة العامة متناسبة مع مؤهلاتهن المكتسبة التي تجعلهن مساويات للرجال. لا بل تصرح فئة منهن بأنها ستسعى للعمل على تبديل بعض ملامح هذه الحياة العامة لتتناسب مع رؤيتهن الخاصة لها»(٢٥).

٥ - تعظيم الطفولة:

الوجه المقابل لتمجيد الأمومة هو تعظيم الطفولة. صحيح أنهما وجهان لعملة واحدة، ولكن يبدو أن الوجه الثاني كان محركاً للوجه الأول وليس العكس. لقد استفادت النساء كثيراً من الانتباه إلى حاجات الطفولة. فالفكرة الأساسية التي جعلت مطلب التعليم للنساء أمراً مقبولاً اجتماعياً هي مردودية ذلك التعليم على الأطفال. وتفيدنا الدراسات أن تنشئة الطفل لم تكن دائماً تجري في حلقة الأمومة، بل إنها في البدء كانت عملاً رجالياً، «فقد كان الأب، وليس الأم، هو المسئول عن تنشئة الطفل. كان هو الذي يسميه ويختار مرضعته وكان هو المسئول عن نموه الجسماني والعقلي»(٢٦).

---

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٩٠.

(٢٤) Yvonne KNIBIEHLER, Op.Cit

(٢٥) عزة شرارة بيضون؛ المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٢٦) افصانة نجم أبادي؛ تصنيع زوجة متعلمة في إيران؛ ترجمة عبد الحكيم حسان، في **«الحركة النسائية وتطورها في الشرق الأوسط»**، تحرير ليلى أبو لغد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩، ص ٩٦.

وتدريجياً أخذ يجري الربط ما بين الأم الجيدة والأمة القادرة. وأصبح تأكيد دور الأمومة على أسس علمية وعقلانية مقترنا بتقدم الأمة ومصاغاً على المستوى المفهومي في علاقة وثيقة بمفاهيم الصحة والثروة وحيوية الأمة وسكانها.»(٢٧)

وبدون الدخول في تفصيل تطور المفهوم التربوي الحديث و«التحول الذي حدث في اتجاه إكساب المرأة المسئولية الأساسية والمركزية في تشكيل شخصية الطفل»(٢٨) وكيف «أن تعليم الأمهات أساليب علمية لتنشئة الصغار، وأهمية وجود إطار أخلاقي مميز للممارسة الاقتصادية، وكان ذلك جزءاً لا يتجزأ من التحولات التربوية في القرن التاسع عشر، ويستلزم هذا تقسيماً حداثياً للعام والخاص إلى مجالات منفصلة ذات صلة بمفاهيم جديدة خاصة بالمجال المنزلي على نحو متمايز عن السياسة والاقتصاد والإدارة». وعلى عكس ما يرى البعض في أنه حصر لدور المرأة في المنزل وفي التربية، فقد جرى الأمر كله في مصلحة النساء، إذ «قدم النساء اللاتي يشغلن مكانة المدير المتعلم للمنزل ومكانة رئيسه بدلاً من أن يكن جزءاً من المنزل خاضعات لإدارة الرجل- الأسس المعتمدة لأنشطة الحركة النسائية في الحياة العامة والاعتراف القومي بها، ولم تكن محبطة لها على الإطلاق»(٢٩).

على أي حال إن تطور النظرة إلى الطفولة أدى إلى نشوء إعلان رسمي حول حقوق الأطفال في العام ١٩٨٩. وبالطبع فإن الأهل هم الجانب الأول المدعو ليس فقط لاحترام هذه الحقوق وإنما للإشراف على جعلها محترمة من قبل المجتمع، وهذا ما يفترض مشاركتهم، آباء وأمهات، بشكل فاعل ونبيه في القرارات السياسية على كل الصعد.(٣٠) إذن فالنساء اللواتي تسنّمن مهمات التربية والرعاية هن الفئة الأكثر دفعاً للموضوع التربوي الذي تحول إلى شأن نسائي خاص لكي يصبح موضوعاً اجتماعياً عاماً.

٦ – المنظور النسوي ما بعد الحداثي:

ثمة عامل آخر أثر من دون أدنى شك على التصورات المتعلقة بالدور النسائي عموماً، ويتعلق بالمنظور النسوي ما بعد الحداثي، ذلك الذي يرفض التصور الواحد لهوية(٣١) موحدة، ويحتفي أكثر بتنوع المظاهر والرؤى. وبدلاً من التصور المرتبط

(٢٧) امينة شاكري، الأم المتعلمة واللعب المقنّن: تنشئة الأطفال في مصر عند منعطف القرن، ترجمة خالد عبد المحسن بدر، في المرجع نفسه، ص ١٤٥.

(٢٨) المرجع نفسه ص ١٤٤.

(٢٩) افصانة نجم ابادي، مرجع مذكور، ص ١١٤.

(٣٠) Yvonne KNIBIEHLER, Op.Cit

(٣١) Ingrid Gunby; A Postmodern Feminist Identity Politics

بامرأة معينة يجرى التعامل أكثر مع فكرة النساء المتعددات. وهذا ما يدفعنا إلى إعادة فحص فكرة أن ستات البيوت يشكلن فئة متجانسة في هويتها وفي تمثلاتها.[٣٢]

والشيء البارز في تجاوز المفهوم النسوي القديم حول المرأة هو رفض «الاعتقاد الراسخ في كون الأنثى ضحية للنظام الأبوي المتمتع بكل أسباب القوة...»[٣٣]، والنظر إلى المرأة باعتبارها قادرة على رسم خيارها الشخصي وفي الاتجاه الذي تريده. وتأكيداً على هذا الاتجاه، تبين الدراسات الحديثة حول نساء البيوت في الدول العربية أن هؤلاء «لا يمكن تصنيفهن باعتبارهن ضحايا سلبيات كما أن تعليقاتهن الحادة والساخرة غالباً، في مجالسهن الخاصة، على الرجال والسلوك الرجالي توحي بأن هؤلاء النساء لا ينبغي حصرهن في دور الشريكات المراعيات والراضخات تماماً»[٣٤].

إن الخروج من أسر التنميط والرسم الايديولوجي للمواقع وتحرر الأفراد من سطوة التصنيفات الذهنية شكلت عامل دفع للفئات الاجتماعية كافة إلى التحرر من القوالب الجامدة. فلم يعد قالب ست البيت بالضرورة قالباً تقليدياً كما أن التقليدية بذاتها لم تعد سمة سالبة، وصار البعض يطالب بـ «قراءة مضادة للمنظور الحداثي الذي يكرّس ثنائية الحديث في مواجهة التقليدي».[٣٥] إن إعادة الاعتبار إلى المعيوش والرغبة والحرية أدت إلى تغيير النظرة وأعطت التعبير النسائي قوة دفع جديدة، كما ساهمت بضخّ دم جديد في الحركة النسائية فلم تعد حكراً على فئة محددة من النساء ذوات الاتجاهات المحددة والمرئيات اجتماعياً، وإنما انفتحت على النساء «اللامرئيات» العاملات في المجال الخاص (ستات البيوت، العاملات الزراعيات في الأسر....).

II ـ ستات البيوت في المجتمع اللبناني:

في ضوء هذه التغيرات كيف ترى «ستات البيوت» اللبنانيات إلى واقعهن؟ ما هي معالم دورهن الراهن؟ ما «قولهن» فيما يقمن به؟

للإجابة عن هذه الأسئلة قمت بمقابلة ثمان نساء لبنانيات أمهات غير عاملات خارج منازلهن، من مناطق وانتماءات ومستويات تعليمية مختلفة[٣٦]، جميعهن ما بين

(٣٢) Emmanuelle Maunaye, **Temporalistes**, n° 17, Les temps familiaux, mai 1991, pp. 11-15.

(٣٣) سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ترجمة أحمد الشامي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢ ص ٨٢.

(٣٤) أرلين علوي ماكليود؛ **الاحتجاج الهادئ: المرأة العاملة والتحجب الجديد والتغير في القاهرة**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ص ٦١.

(٣٥) هدى الصدة؛ سيرة كوكب حفني ناصف، في «**النساء العربيات في العشرينات حضوراً وهوية**»، بيروت، تجمع الباحثات اللبنانيات، ٢٠٠١، ص ١٩٨.

٤٤- ٥٥ من عمرهن. ولقد طرحت عليهن عدداً من الأسئلة المحددة ولكني تركت المقابلة مفتوحة على المدى الذي حمله كلامهن.

١ - رضى أم عدم رضى؟

من الصعب تصنيف أجوبة النساء تحت أحد العنوانين. ثمة قبول واقعي بدورهن ولكنه أحياناً يتلوّن بشيء من التمني للتغيير. تقول ميريانا (٤٤ عاماً، شيعية، لم تنه الثانوية، أم لصبيين) «أفضل أن تكون المرأة ست بيت لأنها تتعب في التنسيق ما بين عملها وبيتها ويمكن أن تهمل. لم أكن أتمنى أن أكون شيئاً آخر. وإذا كنت أتمنى الآن فبسبب الأوضاع الاقتصادية، ويقول الواحد يا ليت يمكن أن يسند حاله مادياً، ولكن إذا كان الإنسان مرتاحاً مادياً أفضل أن تكون المرأة ست بيت. أنا لا أحب التعب كثيراً. هذا بطبعي. زوجي لا يحب عمل المرأة خارج المنزل، سنحت لي فرصة للعمل في خطوط جوية ولكنه لم يوافق. أحب لو أن لدي محلاً (تجارياً) أجلس فيه وأتسلى. أفتح وأغلق ساعة اشاء، لا أحب أن أكون محكومة». أما مريم (٤٧ عاماً، سنية، لم تنه الجامعة، أم لصبية وشاب أعزبين) فشاءت ظروف زواجها ومرافقتها لزوجها في سفره أن تمنعها من العمل مع أنها كانت ميّالة للعمل، مع ذلك وبنتيجة تجربتها تخبرنا «أنا الاقي سعادة بعملي في البيت. الذي يعمل لديه عبء ولديه وظيفتان واحدة خارجية وأخرى داخلية. ولا يمنع أن هناك إمكانية للتوفيق بين الاثنين إذا كان العمل في الخارج لا يأخذ كثيراً من الوقت. سنحت لي الفرصة للعمل ولكني لا أريد. العمل ميزته أن يحقق علاقات وأنا لديّ علاقات وأصحاب هي ذاتها علاقات وأصحاب زوجي. ليس الأمر أني لا أريد أن أعمل، ولكن العمل الذي أتيح لي لا يأتي بثمن تعبه. ثم هناك توفير في العمل داخل المنزل، بينما العمل خارج المنزل يتطلب مستلزمات. أنا لست نادمة. أنا حققت أشياء كثيرة». غير أن جميلة (٥٣ عاماً، سنية، شهادة ثانوية، أم لأربعة أولاد: شابتان متزوجتان، شاب متزوج وشاب أعزب) ليست راضية، فبرأيها «ضروري أن تعمل المرأة لأنها إذا أرادت الانفصال عن زوجها يمكنها أن تأخذ شقة صغيرة ولا تسأل عن أحد. أنا أحب أن تعمل المرأة». أما سيلفا (أرمنية، ٤٦ سنة، تعليم متوسط، أم لابنتين وشاب غير متزوجين) فبالنسبة لها هي «راضية وليست راضية في الوقت نفسه. أنا لا أحب حياتي، أشعر بأن هناك شيئاً ناقصاً. اشتغلت لفترة بائعة ولكني تعبت. أنا لا أحب العمل، ولو أنني مكتفية مادياً لما كنت أطلب عملاً. أحب شغل البيت. أحب بيتي. ست البيت ترتاح أكثر من اللواتي يعملن في الخارج. هؤلاء يتعذبن وينقصهن الحنان، يعتدن

(٣٦) نشير إلى هذا الاختلاف بقصد تجاوزه لا التوقف عنده. ولا يهمنا منه سوى دلالته على سمة التنوع الأساسية في المجتمع اللبناني.

على الخادمة. الأم يجب أن تبقى مع أولادها حتى ست أو سبع سنين ثم تعمل إذا أرادت. المرأة مظلومة. تتعذب وتتحمل الرجل وتتحمل المشاكل وعليها أن تسكت. بما أنني لست قادرة مادياً عليّ أن أسكت. لو أن أهلي أحوالهم جيدة كنت تركت البيت وذهبت عند أهلي. أهم شيء أن يكون لدى المرأة دبلوم. وأن تعمل إذا أرادت. أنا نادمة. أنا أحب أن أكون ست بيت ولكني لو كنت متعلمة كنت طلقت وخرجت وعملت واشتريت منزلاً». بالمقابل تقول فاطمة (٤٥ عاماً، شيعية، شهادة ثانوية، أم لشابين وصبية غير متزوجين) «أنا ضد عمل المرأة في الخارج لأن المرأة عندما تنجب أبناء يجب أن تربي أولادها لا أن تتركهم للسيرلانكية. يمكن للمرأة أن توفق، ولكن سيبقى هناك تقصير لأن الزوج يأتي إلى منزله ويريد أن يأكل ويرتاح. يمكن أن تطبخ المرأة العاملة ولكن لا تستطيع أن تكوي له ثيابه. هذا يؤثر ويعمل شرخاً في العائلة. لا يمكن التوفيق مئة في المئة. سيكون الأمر على حساب حياتها هي أو على حساب حياة عائلتها». أما جانيت (٥٠ عاماً، بروتستناتية، إجازة جامعية، أم لشاب وصبية) فهي قبل الزواج كانت تعلّم في مدرسة راقية في بيروت «وعندما أنجبت ابني سنة ١٩٨٢ تركت المدرسة لمدة سنة مبدئياً ولكن جرت السنوات ثم أنجبت ابنتي وبقيت في المنزل. لم أندم، لان أطفالي كانوا صغاراً وحتى عمر ١٠ سنوات يحتاج الأطفال إلى أمهم. بشكل عام أنا راضية». وتقول غريس (١٩٥٧، أميركية الأصل، دبلوم في إدارة الأعمال، متزوجة من لبناني، أم لابنة شابة غير متزوجة): «أنا ديناصور (باعتبار أن ستات البيوت انقرضن) رافقت زوجي إلى السعودية ولم أجد عملاً يناسبني، خصوصاً وأني لست عربية. ولم أكن محتاجة مادياً للعمل. ولم يكن لدي شيء محدد أود أن أقوم به. أن أكوّن عائلة كان الأمر الأكثر أهمية بالنسبة لي، ولم يكن لدي مشروع ينافس ذلك، إضافة إلى نقص خبرتي. انا لست تنافسية. ووجدت أنه أهون عليّ أن يهتم زوجي بالأمور الخارجية وأهتم أنا بعائلتي. المنزل أكثر راحة لي. وحتى ولو لم أقم بعملي المنزلي جيداً فسيتضايق مني فقط شخصان هما زوجي وابنتي لا أكثر. أنا شخص تابع بخياري وبدون أن يجبرني أحد على ذلك. عندما أفكر بحياتي أقول ربما كان يمكن أن أعمل شيئاً آخر ولكني أعتقد أنني راضية». ورغدة (٤٥ عاماً، سنية متزوجة من شيعي، تعليم متوسط، أم لأربعة بنات إحداهن متزوجة ولديها طفل) ترى أن الظروف جعلتها تبقى في المنزل «هذا ليس في طبعي. أنا أحب أن أعمل شيئاً. ولكني تزوجت صغيرة ابنة ١٥ عاماً ولم أجرب الشغل. أقول وأنا في هذا العمر يا ليت لم أتزوج صغيرة، ربما شفت الدنيا أكثر. أنا مظلومة، ربما لأنني تزوجت صغيرة».

فقط واحدة من بين الثماني كانت ضد عمل المرأة بشكل قاطع، وواحدة منهن كانت مع عمل المرأة بشكل قاطع، والأخريات جرت الأمور بهن في مسار العمل

المنزلي، ثم قبلن الأمر وتكيفن معه ووجدن بالممارسة أن فيه إيجابيات (توفير المال، تربية الأبناء، الاهتمام أكثر بالزوج، راحة، علاقات، عدم تنافس...) وفي التوغل أكثر في الأجوبة نجد نوعاً من التأسف على عدم العمل، يجري التعويض عنه في التوكيد على أهمية التواجد مع الأطفال حتى عمر ٨ أو ١٠ سنوات. وكما يبدو، فإن هؤلاء النسوة متوافقات أكثر مما هن راضيات، ولم يصلن إلى درجة صياغة مفهوم خاص عن عملهن. وعلى الرغم من تشابه الوضعية بينهن وبين «ستات البيوت» الفرنسيات، إلا أن التأسف والتذبذب (كنت أتمنى ولم أجد وأنا سعيدة) والهروب باتجاه التوكيد على الناحية الشخصية (أنا بطبعي كذا. أنا لست تنافسية. أنا تابعة بخياري) أكثر مما على الناحية الاجتماعية يجعل خطابهن مغايراً لخطاب النساء الفرنسيات الواعيات بدورهن الاجتماعي وتوكيدهن على أهميته واستنكارهن للجحود الاجتماعي وسعيهن لتغيير القناعة بشأنه.

٢- الإرث الأنثوي:

هل ترغب «ستات البيوت» بأن تعمل بناتهن خارج منازلهن أو في الداخل؟ هنا أجمعت النساء على رغبتهن بعمل بناتهن في الخارج. وركّزت أقوالهن على رغبة البنات بتخطيهن بشكل سافر وعدم القبول بنموذج أمهاتهن. وفي هذا الصدد تقول مريم «ابنتي تريد أن تعمل بالتأكيد. ترى أنني ما كان يجب أن أكون كما أنا عليه. تسألني لماذا أنا «رخوة» إلى هذا الحد. تستنكر ذلك مع أنني لست رخوة، لأنني في النهاية آخذ القرار الذي أنا مقتنعة به». وتنظر سيلفا إلى الأمر بنوع من البراغماتية فتقول «إذا تزوجت ابنتي من رجل قادر مادياً تبقى في المنزل، أما إذا احتاجت للعمل فستعمل. تقول لي ابنتي أنا لو كنت مكانك كنت اشتغلت وأخذت منزلاً صغيراً لي... اليوم يتطلب أن يعمل الزوجان. ابنتاي تدرسان والكبيرة تدرس إدارة فنادق في جامعة هايكازان وتعمل في نفس الوقت وأنا سعيدة من أجلها». وتتبنى غريس موقفاً براغماتياً شبيهاً وإن بنفحة عقلانية أكبر فتقول «أنا أعلم ابنتي حتى تكسب خبرة، وإذا ما كان عليها أو أرادت أن تعمل، عليها أن لا ترى أن الأمر هيّن. فالعمل ليس لهو ولا تسلية، فيه تعب ومسؤولية. أريد أن يكون لديها إمكانية للشغل وأنا أفسر لها أنه يمكن أن تعمل ويمكن أيضاً أن لا تريد ذلك». أما جميلة فموقفها واضح مع عمل المرأة «ابنتي تعمل والثانية كانت تعمل وتوقفت بعد أن أنجبت ولكنها هي التي تدير أعمال زوجها. المرأة يجب أن تتعلم وتعمل حتى لا تظلم». وبالنسبة لمريانا فهي مترددة إلى حدّ ما نظراً لكونها أماً لذكور فقط فتقول «أنا ليس لدي بنت. ولكن لو كان عندي بنت يمكن كنت علّمتها أن تكون ست بيت. لأن البنت آخرتها أن تقعد في البيت وتتزوج». ومع أن فاطمة كانت

ضد عمل المرأة بشكل قاطع إلا أنها تحب أن ترى ابنتها تعمل «تعبت ودرست وعملت اختصاص. إذا تزوجت رجلاً مرتاحاً مادياً يمكن أن تبقى في المنزل. أنا أتخيلها مهندسة، عندها مكتب وموظفين وتدير الأعمال. حياتهن غير حياتنا. انا لا أتصورها ست بيت. صحيح هي تعرف تدبير المنزل ولكني لا أتصور أنها تقبل أن تكون فقط ست بيت». وجانيت التي كانت تعمل في المدرسة تقول «ابنتي قوية، هي في آخر سنة ثانوية. تأخذ حقوقها وهذا ما أريده. العمل لا يتعارض مع الأنوثة. أكيد أريد أن تعمل ابنتي. ظروف الحرب جعلتني أبقى في المنزل، ولكني أريد أن تعمل ابنتي. أشجع ابنتي على أن تشتغل قبل الزواج. لا نعرف كيف تتغير الأحوال. أهم شيء هو أن تتعلم». ورغدة «مبسوطة لأن بناتي قويات ولا يشبهنني. عندما تزوجت ابنتي صارت أكثر شبهاً بي. أحب بناتي يعملن لا أن يكنّ ستات بيوت».

تبين أجوبة النساء عن توق للتغيير يعاش ليس على صعيدهن الخاص (بسبب نقص التعليم أو قلة الخبرة أو الظروف العامة) وإنما من خلال بناتهن، وهن أنفسهن يعلنّ عن سعادتهن بعدم شبههن بهن.

ولكن هل كانت نساؤنا أنفسهن شبيهات بأمهاتهن، أم تجاوزنهن وفي أي منحى؟

إجابات النساء تنم عن تجارب متنوعة مع الأمهات. وإذا كانت رغدة (المظلومة والنادمة) تقع على طرف ليس فقط التشابه مع والدتها وإنما التخلف عنها فتقول «أنا أحس أنني عشت نفس حياة أمي. وربما أمي خرجت أكثر مني. أمي تحب العلاقات والجيران وليست مثلي. أبي كانت شخصيته عاقلة وربما أنا أكثر شبهاً به». كذلك الأمر بالنسبة لمريم (المرأة المدبرة) فهي تقول «أنا لم أحس أنني عملت نقلة. أمي وأبي كانا يخرجان ويسهران ويسافران كثيراً. كانا مودرن. أمي كانت تبقى خارجة. أنا وأخي كنا نربي إخوتنا الصغار. في السابق كان الأولاد يربون بعضهم البعض. الآن نحن نتابع أولادنا من البداية حتى النهاية. أنا أكثر تخطيطاً ومسؤولية من أمي». وغريس (الأميركية اللبنانية) أيضاً تراجعت عن مسار والدتها وتقول «ربما يجد الناس أنني رجعت إلى الوراء مقارنة بأمي. هي درست واشتغلت واتكلت على حالها. ولكنها أيضاً كانت ترى أن على المرأة أن تهتم بمنزلها. أمي وجدت صعوبة كبيرة. تخرجت من الجامعة واشتغلت سكرتيرة إدارية وكانت لديها مهارات إدارية، حين كنت في المدرسة وعليّ تحضير paper كانت تبقى سهرانة من أجل استكمالها لي وأنا نائمة. كانت تريد أن توفق بين العمل والمنزل. أنا لم أتراجع عنها فعلياً. كل شيء كان سهلاً عليّ ولم أجد ضرورة للركض كما فعلت هي، لست خجلة من أنني لم أقم بشيء كبير». ولكن فاطمة (الرافضة لعمل المرأة قطعياً) تقول «حياتي أنا مختلفة عن أمي. أمي أمية. أنا

أقرأ. أنا علمت أولادي. هي لم تعلمني. هي كانت تعمل في الحقل، وكنا نعود إلى المنزل وهي ليست موجودة، من هنا أنا وجدت من الضروري أن أبقى في المنزل. أحسست بأنني لم آخذ العاطفة والحنان اللازمين. أنا أعطيت أولادي كل العاطفة والحنان. أنا آخذ قرارات أكثر من أمي». وأيضاً ميريانا (المرأة التي تحب الراحة) ترى نفسها مختلفة عن أمها «حياتي مختلفة عن حياة والدتي. أمي كانت عاقلة وطيبة كثيراً. أنا مختلفة. أنا كلمتي أكبر في البيت. أنا شفت أمي عاقلة، وقلت لنفسي أريد أن تكون لي شخصيتي. إذا أراد زوجي القيام بأي أمر يسألني وإذا لم أوافق لا يقوم به. أما أبي فكان يسأل أمي ولكنه يعمل ما يريده. أنا لست كما أمي». وجميلة (المرأة المتدينة) هي أيضاً ليست كأمها «أنا أشبه والدي وهو متطور. أنا سمحت لأولادي بالخروج وهي لم تسمح لي. أمي كانت مثالية وحنونة وقاسية. لم تظلمنا. كنا نخاف من أمي، لولاها لما كنا تعلمنا. هي كانت قاسية لمصلحتنا، والدي كان رجل دين ولكنه كان متساهلاً». أما سيلفا (الأرمنية الناقمة والتي ترغب بالحصول على منزل خاص) فتقول «أمي كانت مطلقة قبل زواجها من أبي، وكانت تشتغل. حياتي أحسن من حياة أمي. أمي تعذبت أكثر مني. تزوجت مرتين وطلقت مرتين. أمي لا تستطيع أن تسكت. لو أنها سكتت ولم تطلق كانت ورثت منزل زوجها الذي توفي بعد ٦ أشهر من طلاقها. أنا فكرت إذا طلقت ربما أصبح أضرب (أسوأ) من أمي. أنا أقوى من أمي». وأخيراً جانيت (المرأة الجامعية) تختصر الموضوع بجملة واحدة «حياتي كانت مختلفة عن حياة والدتي».

ليس العمل هو المؤشر عن تدهور حال المرأة أو تطورها بالمقارنة مع والدتها. في العينة هناك بنات نساء عاملات لم يعملن لأنهن لم يجدن في عمل أمهاتهن الاستقلالية والتحقق الذاتي التي أردنها، واللواتي جئن من أسر لم تعمل الأمهات فيها. صحيح أنهن شابهن أمهاتهن في عدم العمل، غير أنهن عبّرن عن اختلافهن عنهن في الإمساك بقرارات حياتهن. فالعمل لا يكفي ليكون مؤشراً عن مدى استقلالية النساء أو العكس، مثلما تقول مريم «المرأة حسب شخصيتها، يمكن أن تكون قوية دون أن تعمل».

وتبدو ستات البيوت أكثر عملانية في خياراتهن. يخططن وينظمن شؤون منازلهن، ويسوّين الوضع المناسب من أجل أن تخرج بناتهن إلى العمل. واللافت أن سيدات العينة، لم يتعاملن مع واقعهن بتنظير وإنما بواقعية شديدة، واحتسبن المع والضد ورأين من المناسب أن يبقين في منازلهن. وعندما أجرين الحساب نفسه مع بناتهن، كان الوضع أميل لناحية العمل، من هنا شدّد جميعهن على التعليم وعلى ضرورته.

ثمة صعوبة في إيجاد خيط جامع لتجارب أجيال النساء. لم تبنِ أي واحدة على تجربة أمها. لا بل بالعكس يميل العديد منهن إلى نقد تجربة أمهاتهن (لم يربيننا كما

يجب، لم يكنّ عقلانيات كفاية، كنّ راضخات أو قاسيات أو متعبات) بالمقابل أيضاً تنم أجوبتهن عن رغبة بعدم شبه بناتهن بهن. ونتساءل ما هي قاعدة انبناء شخصيات هؤلاء النساء؟ إن الشيء البارز هو التوكيد على الأمومة وأهميتها خصوصاً فيما يتعلق بهن وبأمهاتهن، أما فيما يتعلق ببناتهن فلا يعود الأمر ذا أهمية تذكر، ولا يعود العمل معوقاً للأمومة، مما يوحي بأن التشديد على الدور الأمومي هو تعويض عن واقع حال غير مُرضٍ. وربطاً مع الميل التوافقي الذي ظهر في أجوبتهن السابقة، ومع التذبذب تجاه خيار العمل فإننا نصبح أكثر قناعة بعدم وجود خيارات فعلية أمام هؤلاء، وبوجود شيء من القصور في وعيهن بمكانتهن وبدورهن.

٣ – الموقف من الحركة نسائية:

تفاوتت أراء سيدات العينة اللواتي كن ضد وجود حركة نسائية. رغدة التي قالت «أنا لا أعرف ماذا يجب أن تطالب النساء به. مثلاً أنا شخصياً كنت طالبت بأن أعمل. أحياناً أرى النساء قويات ولسن بحاجة للمطالبة بشيء. لا أعرف ماذا تفعل الجمعيات النسائية. نعم هناك تأثير. وضع المرأة تحسن أكثر من السابق». أما جميلة فبرأيها «ليس هناك قضية اسمها قضية المرأة. هي الآمرة الناهية. الحكم للمرأة ٩٩,٩٩٪. البنت ضعيفة بالجسد. تقول النساء إنهن يردن المساواة؟ كيف؟ إذا أردن تغيير قنينة الغاز هل يمكنهن حملها؟ النساء الفاجرات يعلّين الصوت ويشلّحن رجالهن المال. وبعض الرجال يسرقون من أجل إرضاء زوجاتهم، والأولاد متطلبون بسبب تربية أمهاتهم. نساء الجيل ما بين ٣٥–٣٧ المرأة فيه هي الحاكمة. إنه جيل فوفاش (سطحي أو تافه). تذهب المرأة إلى المطعم وتقلّد هيفا وهبي. أنا مع حركة نسائية تطالب بحقوق المرأة من الخارج وليس من منزلها. المرأة لا تصل إلى المراكز العليا بسبب عدم جديتها، وهي عليها أن تتعلّم وتعمل حتى لا تُظلم. الإنسان حينما يريد شيئاً يستطيع أن يقلع الصخر. الأمر فردي ولا يتطلب وجود حركة نسائية. خذي مثالاً حزب الله وقف أمام إسرائيل التي لا تقهر بسبب إيمانه وعقيدته المتماسكة. أنا لدي قناعة بأن الظلم قدر، عليك أنت بنفسك معالجته وإذا لم تستطيعي فلا حول ولا قوة إلا بالله. نعم يمكن أن تصير لدينا حركة نسائية ولكن ليس في المستقبل القريب، وليس عند المسلمين. عند المسلمين ليس من نتيجة، عندما يقول الشرع أنت طالق، ينته الأمر. الرجال قوّامون على النساء، هذا في الآية الكريمة أما في الواقع فبالعكس». ومريم أيضاً تجد أن «المرأة في لبنان وضعها جيد. مع أنه ليس بالإمكان التكلم عن الجميع. بالإجمال المرأة في لبنان مغنجة كثيراً. إنها تريد كل شيء خادمة وسيارة وشوفير(سائق). والست عندما تعند تصبح طلباتها مجابة. الرجل يسرق، يرتشي، ينهب من أجل أن يحقق طلبات

عائلته. أصلاً حياتنا الاجتماعية متطلبة كثيراً، في الخارج المتطلبات كثيرة ولكن على الحساب الشخصي. فقط الأغنياء بإمكانهم الحصول عليها، وليس طبقة الشعب. هنا ليس الأغنياء فقط وإنما الطبقة الوسطى كلها تريد الصعود. أنا مثال على ذلك. عندما أذهب إلى الخارج يسألونني أين أنت مرتاحة أكثر أقول في لبنان. لماذا؟ هنا عندي خادمة، مصعد، سيارة وعندي من يحمل الأغراض. نعم هناك نساء حقوقهن مغبونة. الطلاق مشكلة عندنا، ولكن الست بحنكتها. الست هي التي تدولب (تسيّر أو تدير) الرجل، تستطيع أن تضحك وتلعب عليه الشكر بكر (تحتال). الرجل مثل الماريونيت. الست يجب أن يكون لديها النفس والصبر. المهم أن لا تعنّد وتضع رأسها برأسه. القانون ليس معها. عليها أن تعود إلى طرق خاصة. فلتحسبه مثلاً خادماً عندها، تضحك عليه فيؤمّن لها كل ما تريده. عندما يصل الأمر إلى الطلاق يصبح كل شيء للرجل ولكن قبل الوصول إلى هنا، يمكن للمرأة أن تأخذ منه أكثر مما يعطيها إياه الحق الشرعي».

في الجانب الآخر، توافق النساء الخمس الباقيات على ضرورة وجود حركة نسائية. فاطمة (الرافضة لعمل المرأة) تقول «نعم هناك الكثير من الحقوق لم تحصل عليها المرأة. يجب أن يكون هناك حركة نسائية. مثلاً أنا أرى خاصة الآن أن سيدة متزوجة يمكن أن يتزوج عليها زوجها امرأة ثانية ولا تستطيع أن تطلق. يجب أن يكون لديها قرار، لماذا يجب أن تكون العصمة بيد الرجل وليس بيد المراة؟» وبالنسبة لميريانا «المرأة اللبنانية لم تأخذ حقوقها مثل المرأة الغربية. يجب على المرأة أن تعمل. يجب أن يكون لها قيمة في كل شيء. يجب أن تكون مسنودة وتستطيع أن تقول كلمتها. ما زالت المرأة في لبنان وفي العالم العربي غير مستقلة وغير واصلة لأي شي. إذا لبست المرأة وخرجت من منزلها، هذا لا يعني أنها تحررت. أنا أقصد يجب أن يكون لها كلمتها في بيتها وفي مجتمعها. في الخارج حقوق الزوجين مشتركة، البيت نص بنص، مثلاً هنا يروح الرجل ويتزوج مرة أخرى ويقول للمرأة عجبك أم لم يعجبك. في الخارج لا يستطيع الرجل أن يتصرف هكذا مع المرأة». وسيلفا ترى «يجب أن يكون هناك حقوق للمرأة. حتى ولو كانت ست بيت عليه أن يعرف أن للمرأة كلمتها ولها الحق». وبالنسبة لجانيت أيضاً يجب أن يكون هناك حركة نسائية «طبعاً هناك قضية امرأة. أنا كنت أحب لور مغيزل. مطلوب المساواة بين الرجل والمرأة. حتى في الدين ليس هناك مساواة، حتى في الوظائف وفي الدولة ليس لديها شيء. ليس هناك امرأة وصلت إلى مراكز قيادية. ١٠٠٪ مطلوب حركة نسائية، وعلى المرأة أن تطالب بحقوقها. المرأة اللبنانية متعلمة درست طب أو هندسة ولكنها لا تدخل في حركات نضالية. حتى في الأجور المرأة لا تأخذ أجراً مثل الرجل. في الأرياف ليس هناك من

يساعد المرأة. هناك الكثير من الأمور المفروض مواجهتها. لدينا ثقافة التستر. حالات الاغتصاب والثأر والقتل كثيرة». وغريس تعتقد بضرورة «أن تشتغل النساء لحقوقهن من أجل المحافظة على المستوى الذي بلغته. ويجب أن يصار إلى تشجيع المشاركة في الانتخابات وفي النهوض. إذا كانت المرأة لا تشعر بوجود نقص معين، ولكن عليها المطالبة من أجل التحسين. أنا لا أعرف أن لدى المرأة اللبنانية قضية مهمة، ولكن قد يعود هذا إلى وضعي وعدم معرفتي».

تتراوح آراء النساء ما بين المطالبة بحركة نسائية أو اعتبار أن المرأة قادرة فردياً على تحصيل حقوقها. ويتعلق الأمر على ما يبدو بمدى انخراط النساء في اهتمامات ذات طابع عام. ولكن الملاحظ أن ثمة قناعة بإمكانية المرأة على تحقيق ما تريد، وأن عدم وصولها إلى ما ترغب فيه ناجم بالأكثر عن تقاعسها. ولا تضع النساء أنفسهن في إطار حركة نسائية عامة، لذلك يجري التشديد على القدرات الفردية والخاصة. وكأنما كل واحدة منهن حالة قائمة بذاتها، من هنا يجري تحوير الأمر ناحية المرأة نفسها، فيجري اتهامها بالجهل، وعدم المعرفة، وعدم التذاكي الكافي. ويبرز العديد من الطروحات التقليدية الجامدة من قبيل الفصل ما بين الخاص والعام (الأمر فردي ولا ضرورة لحركة نسائية) أو تبني موقف الاحتيال والمداورة (الرجل ماريونيت وليس شريكاً).

بالمقابل يظهر لدى أكثر نساء العينة وعي بالمعوقات الاجتماعية وخصوصاً لجهة القانون. ويبدو موضوع الطلاق والزواج من امرأة ثانية من المواضيع التي تأخذ اهتماماً خاصاً لدى هؤلاء النساء بسبب احتكاكهن المباشر به. فالكثيرات منهن يرين في قوانين الأحوال الشخصية إجحافاً بحقهن، ويرفضن فكرة الزواج بأكثر من واحدة، وعدم تساوي الميراث، ويشرن إلى صعوبة وضع المرأة المطلقة. كل ذلك يشير إلى أن وعي هؤلاء النساء فردي على الأغلب وأن اهتمامهن يصبح أكثر نفاذاً حينما يتعلق الأمر بأمورهن الخاصة المباشرة. أما المواضيع العامة فتستلزم جهداً تنظيرياً عاماً لتحسيس النساء به. من هنا نسجل أن «جانيت» المرأة الجامعية التي كانت تعمل والمعجبة بلور مغيزل والمنخرطة حالياً في الشأن العام هي الوحيدة التي عبّرت عن وعي نسائي متبلور (عدم التساوي بالقانون وبالوظائف وثقافة المجتمع المتسترة) وليس منبنياً فقط على مصلحتها الخاصة.

٤ - التربية على الجندر

أجمعت النساء على المساواة في تربيتهن لأبنائهن. ولكن هذه المساواة اتخذت أشكالاً متنوعة. بالنسبة لجميلة «كنت أخاف على البنات لأنني هكذا تربيت. ولكن عندما لم يكن لديّ خادمة كنت أوزع عمل المنزل على الصبيان والبنات». ومريم ساوت بين

ابنها وابنتها وخافت أكثر على الابن وتقول «البنت مختلفة عن الصبي. أنا أخاف أكثر عليه مما على أخته. أراقب رفاقه وأماكن خروجه. أما ابنتي فهي correcte أعطيها رأيي وأنتظر ماذا تفعل. وهي في العادة لا تقوم بشيء مخالف لرأيي» وأيضاً جانيت «ربيت أولادي بدون تمييز» وفاطمة كانت «عادلة بين الصبيان والبنات. صحيح أن ابنتي اهتمت أكثر بشغل البيت ولكن ذلك بملء اختيارها. لا أجبرها على ذلك. أنا برأيي يجب على الصبي أن يعرف كيف يعمل في المنزل مثل البنت، ولكن في الواقع أولادنا ليسوا كذلك، بسبب المجتمع الذي يرفض أن يعمل الصبي في مثل هذه الأعمال.»

عبّرت السيدات جميعهن عن رغبة في التعامل العادل مع بناتهن وأبنائهن. ولم تذكر أي واحدة منهن أن العمل المنزلي حكر على الفتيات دون الفتيان. إذن ثمة تطور أكيد لجهة الوعي بضرورة تربية مساوية بين الجنسين، حتى وإن كنا لا نغفل إمكانية أن تكون الممارسة الفعلية ليست متطابقة مع الوعي، ولكننا نعتقد بأن تطور الوعي بذلك هو مؤشر هام لا بد أن ينعكس في سلوك هؤلاء عاجلاً أم آجلاً.

ولكن ما يسجل هنا هو حصر الاهتمام بالمصلحة الشخصية الخاصة، وعدم تمكن النساء من توسيع مجال إدراكهن لما يتخطى هذا النطاق وتحويله إلى قضية نسائية عامة. وهذا ما يدفعنا لمراجعة مقولة ندلسكي السابقة من حيث إن التجربة الخاصة (تجربة الأمومة) يمكنها أن تحفز على تغيير الوعي النسوي/ الاجتماعي، التي تبقى صحيحة فقط في حال تقاطع الشأنين الخاص والعام وانفتاحهما بعضهما على بعض. فالأم «ست البيت» مختلفة عن الأم «العاملة» في لبنان ومختلفة عن الأم «ست البيت» في المجتمع الفرنسي حيث تشارك في الشأن العام (مشاركة في جمعيات أهلية، وفي إدارة مدارس الأبناء، وفي الترشيح للانتخابات المحلية....)[٣٧].

٥ - رسم شخصي

كيف تصفين نفسك؟ من أنت؟ كان السؤال محيّراً بالنسبة للنساء. ما الصفة التي يعطينها لأنفسهن؟ البعض فتش وذهب إلى صفات شخصية عامة والبعض بدا كلامه مدروساً أكثر. فاطمة تصف نفسها بأنها «تستطيع أن تكون مسؤولة. أنا أحمل مسؤولية كل شيء بمفردي. ديناميكية، اجتماعية، مبادرة (صاحبة حشكة) مدبرة وصاحبة دراية» وميريانا ترى نفسها «هادئة، طويلة البال، أحس أن عندي شخصية قوية، راضية ولا أغار من أحد، طموحة، لا أحب أن أتعب في الحياة، أحب أن تصل الأشياء عند خدمتي» وجانيت تصف نفسها بأنها «حنونة، دمعتي سخية تنزل سريعاً،

(٣٧) راجع Deplancq-Nobécourt, Marie-Pascale

أحب أن أساعد الفقير المحتاج والمسنين» أما سيلفا فتقول عن نفسها «أنا امرأة جميلة إلى حد ما. مظلومة. لست قوية كثيراً. عادية ولست متكبرة. إذا قررت شيئاً أنفذه. أتمنى لو أعيش علاقة حب، أشعر بأن هناك شيئاً ما ينقصني». ومريم تصف نفسها بأنها «طموحة، متواضعة، تعمل ضمن الممكن ولا تحب المستحيل، مدبرة، أنا أعمل من اللاشيء شيئاً». وجميلة ترى أنها «إنسانة طبيعية وصادقة مع نفسي ومع الآخرين، أريد الخير لكل الناس، مسالمة ولكني أحقد إذا وجدت أذى من الناس الذين أعطيهم. أنا امرأة لست فاشلة، أعرف ما أريد، وما أريده أقوم به، أقوم أحياناً بأشياء لا يعرف بها زوجي مع أن هذا السلوك مخالف للشرع، ولكنها ليست خاطئة. لم أحقق طموحي». وأخيراً رغدة ترى نفسها «عاقلة. عقلي رجعي. ومظلومة بالتأكيد، ما انبسطت بالحياة».

تتنوع مروحة الرسوم الشخصية، مثلما هو متوقع ولكن اللافت هو ذلك الأنا الذي يطل من بين الكلام، خجولاً أحياناً، وواثقاً أحياناً أخرى، ولكنه في كل الأحوال عارفاً لنفسه وحدودها، غير متردد، من دون أن يضع نفسه في مواجهة خارج ظالم. فلا تعاني سيدات العينة اللبنانية من نظرة دونية تجاههن ولا يحاولن الدفاع عن أنفسهن بمواجهة ظلم لاحق بهن مثلما هو واقع حال سيدات العينة الفرنسية (كما رأينا سابقاً) هذا مع أنهن أشرن إلى وجود مثل هذا الظلم خصوصاً فيما يتعلق بأحوالهن الشخصية. ولكن لماذا؟

هنا أيضاً تطل مقولة قصور الوعي النسوي/ الاجتماعي لتشكل لنا معيناً على التفسير. إذ يبدو أن غيبة النساء عن قضايا المجتمع وانحسارهن في أدوار منزلية مقفلة، داخل فردانية تمثل نزوعاً قوياً في المجتمع اللبناني، ومن دون محاولة الانخراط في اهتمامات ذات طابع اجتماعي عام، فإن «ست البيت» تبقى عاجزة عن التقاط مظاهر العنف الخارجي الممارس عليها، ليس في حالته المستترة فقط (ثقافة تبخيسية للأنوثة الفاعلة) وإنما أيضاً في حالته المكشوفة أيضاً (عدم المشاركة في القرار السياسي). وما يلفت النظر في إجابات النساء هو تكرار كلمتي «الطموح» و«الظلم»، فما هي غاية هذا الطموح؟ وما هو مضمون هذا الظلم؟ هنا يبدو أن ثمة عملاً كثيراً بانتظار هؤلاء النساء لكي يتم ضخ محمولات هاتين الصفتين بالبعد الاجتماعي الضروري لحفز وعيهن. وإلا سوف يبقين مشدودات إلى أحد طرفي العلاقة الوهمية بين تبخيس الذات أو تمجيدها.

٦ - الاهتمامات العامة

ميريانا تحب كثيراً أن تشاهد «البرامج السياسية على التلفزيون. أحب أن أستمع إلى الصحافيين والسياسيين. لدي هواية بالسياسة كثيراً. لم يخطر ببالي أن أنضم إلى جمعية». ورغدة لا شيء يهمها غير بناتها «أنا لا شيء عندي برّا». وجميلة تحضر

«حلقات ذكر. أقوم بها كيوغا روحية. أفجّر طاقتي. أقوم بقراءات دينية وأستمع إلى ندوات ومحاضرات، محاضرة حول ترقق العظام مثلاً... درس الدين هو أكثر شيء أحب أن أقوم به». ومريم «أنا أخرج وأحضر ندوات وآخذ كورسات، أستفيد من وقتي. أحب أن أكون اجتماعية، فكرت أن أدخل إلى اللجنة النسائية في رابطة أسرة زوجي، ولكني وجدتهم يريدون أن يشتغلوا وجاهة. أقرأ جرائد ومجلات وكتب في التاريخ، مقالات زوجي أقرأها، وأقرأ كتب أولادي، وأتصفح مجلات أشغال فنية متخصصة.» أما جانيت فوقتها مليء «أقوم برياضة عند سيدة في منزل. ثم أنا عضو ومسؤولة في نادي في AUB وعضوة في نادي للقراءة. ومشروعي هو الخدمة الاجتماعية. أهتم بالمسنين. أشعر بأن الكبار يحتاجون للرعاية، أتمنى لو أنني أستطيع أن أنشئ نادياً لرعاية المسنين».

تنم أجوبة النساء عن تغير في العادات الاجتماعية، إذ لم تعد الزيارات والمناسبات الصباحية تشكل محور اهتمامات النساء، وهي وإن ما زالت ضمن حدود معينة إلا أن لدى «ستات البيوت» اهتمامات فردية وشخصية وانشغالات تجعل حاجتهن للجيرة أضعف بكثير من السابق. وثمة اختراق للشأن العام آخذ بالتزايد إلا أنه يتم على قاعدة التعلم والاكتساب والتلقي أكثر مما يجري على قاعدة الفعل والتأثير فيه، فواحدة فقط من المجموع كانت منضمة إلى جمعية والأخريات كلهن عملن على ملء أوقات فراغهن بأنشطة خاصة هدفها تطوير الذات.

٧ – الشخصية النسائية القدوة:

من هي الشخصية النسائية التي تعجبك أكثر؟

الشخصية الأكثر وروداً في أقوال سيدات العينة كانت «منى الهرواي»[٣٨]. وذلك لأسباب متنوعة «صحيح أنها استغلت نفوذ زوجها ولكنها فتحت مركزاً هاماً للرعاية» تقول جانيت. أما فاطمة فهي معجبة بها لأنها «ست بكل معنى الكلمة. تشتغل. واجتماعياً تشعرين بأنها حنونة وكأنها أم للكل. أحس أنها مثقفة ومتعلمة من خلال كلامها. عندما كان زوجها رئيساً للجمهورية اشتغلت، وساعدت، عملت حملة عريضة للتلاسيميا وما زالت حتى الآن تعمل، نشيطة. أنا أحب المرأة الحيوية». أما ميريانا فهي معجبة بها لأنها «كثير أحسها فهمانة وتبدو ست. عندما تنظرين إليها لا تجدين فيها عيباً حتى ولو صغيراً. قامت بمشاريع كثيرة وافتتحت مركزاً للتلاسيميا. والمرأة المثالية يجب أن تكون مثلها. لديها ظهور. من طلّتها تعرفين إذا كانت الست متميزة».

(٣٨) زوجة رئيس الجمهورية الأسبق.

الشخصيات الأخرى تراوحت ما بين المطربة صباح «أحب شخصيتها القوية، لأنها إذا أرادت شيئاً تقوم به. لديها قوة. ليست ضعيفة. إمرأة قادرة، حتى ولو كانت زعلانة تظهر أمام الناس على أنها قوية» (سيلفا). وما بين الأميرة ديانا «ليس لأنها أميرة ولكن لأنها متواضعة ومناضلة وتحب عائلتها. تحب أن تبعد عن التقاليد ولا تبقى ماسورة في الجو الارستقراطي المثالي. تحب أن تعيش حياتها الخاصة بحرية» (مريم). أما (جميلة) فهي، كما في كل مداخلاتها، مترددة في خياراتها لذلك تقول إن «نانسي عجرم تأخذ لي عقلي أحياناً ولكني لم أعد أحب الموسيقى. وأنا معجبة بسعاد صالح رئيسة قسم الفقة والشريعة في الأزهر وأيضاً تعجبني عبلة الكحلاوي، ولكن تنقصهما المعرفة بالنواحي الاجتماعية». ويبقى أن هناك من تعجبها أمها وحماتها «لأنهما حققا شيئاً مميزاً» (غريس).

إذا دققنا قليلاً بالشخصيات التي تثير إعجاب «ستات البيوت» نرى أنها دائماً تلك المنطلقة والمنفتحة والمعبرة عن نفسها بالعمل أو بالغناء أو بالكلام. لم تختر النساء سيدة أعمال وراء مكتب أو سيّاسية مشهورة، بل فضلن النساء المتحررات من قيود الوظيفة واللواتي تبدون للخارج مستقلات في قراراتهن وأفعالهن. وليس الأمر بمستغرب، فهن وجدن فيهن نماذج من زوجات قديرات وليس موظفات أو سياسيات مرتبطات بوضعية محددة، كما لو أنهن رأيهن فيهن تجسيداً لذلك الطموح الغامض الذي يعتمل في دواخلهن (منى الهراوي) وللخروج عن ذلك الظلم الذي يستشعرنه (صباح والأميرة ديانا).

إلى ذلك، ينم اختيار هذه النماذج أيضاً عن مدى تأثير ثقافة التلفزيون في أذهان «ستات البيوت». وهنا نتساءل هل يلعب التلفزيون دوراً تثقيفياً فعالاً في تعميق الوعي الاجتماعي؟ من تجربة نساء العينة يبدو الجواب سلبياً. فالنساء يأخذن من التلفزيون ما يناسب رؤاهن وقناعتهن، وربما بسبب حاجز/الشاشة فإن ما يجري تلقّيه لا يحرك فعلاً في القناعة الذاتية للناس، بالقدر نفسه الذي يحصل نتيجة التفاعل والاحتكاك المباشر على أرض الواقع، ناهيك بالطبع أن ما يقدم على التلفزيون ليس متجهاً على الدوام ناحية تغيير القناعات بقدر ما يتجه ناحية توظيفها والاستفادة منها.

III ـ استنتاج:

تدل أقوال «ستات البيوت»، بالرغم من انغلاقها، على تطور الوعي النسائي في المجتمع اللبناني (تربية متساوية للجنسين) وعلى تغير الصورة الاجتماعية المكرسة عن المرأة (نماذج النساء القادرات) بغض النظر عن عملها في الداخل أو في الخارج.

ولكن لئن كان هذان التطور والتغير ناجمين في تجربة المرأة الغربية عن صراع وتغير قناعات وتشذيب للوعي، إلا أنه لدى المرأة اللبنانية لا يبدو ناجماً عن جهد نسائي محدد، بقدر ما هو محصلة تجربة اجتماعية عامة بنتيجة انتشار التعليم والانفتاح والتعدد... وأيضاً بسبب خروج المرأة للعمل. وليس في ذكر العامل الأخير أي مفارقة، فإذا كانت «ستات البيوت» لا يعملن، ويعلن عدم ندمهن على ذلك، إلا أن موقفهن ينم عن تواطؤ مع رغبة أزواجهن في عدم العمل في الخارج، ولم تذكر أي واحدة منهن أنها رفضت العمل في الخارج مع أن زوجها كان يرغب في ذلك. وما يساعد على تبني سلوك التواطؤ هذا هو الإجحاف اللاحق بوضع المرأة العاملة، وضرورة التوفيق ما بين عملها في الخارج وفي الداخل مما يجعل الصورة المقدمة عنهن تتضمن نوعاً من التعب والصعوبة فيبدو من الأسهل على النساء الاكتفاء بالعمل المنزلي. من جهة أخرى قدمت نساء العينة تجربتهن بوصفها في خدمة الأولاد والزوج، أكثر مما هي في خدمة تحقيق ذات خاصة ومتميزة. وكل ذلك يشير إلى أن التطور الاجتماعي الحاصل ما زال يجري في صالح الرجال على نحو كبير (قبول اللامساواة باعتبارها قدراً أو شأناً خاصاً أو امتيازاً).

هذا التصالح مع الخارج، على الرغم من الإجحاف العام اللاحق بالنساء فيه، يبدو أمراً مستغرباً بسبب انصياع النساء لشروط تبدو مريحة أكثر مما هو تعبير عن توازن ونضوج شخصيين. إحدى النساء وكأنها تعبر عن واقع نساء العينة تقول «أنا تابعة بملء إرادتي» والأخرى تقول «أنا أحب الراحة» وثالثة ترى بأن لديها امتيازات عديدة... تبدو النساء متكيفات مع دورهن، وهو ما رأينا فيه قصوراً في الوعي. ولكن ما يكشف هشاشة التكيّف لدى هؤلاء هي رغبتهن في عدم تشبّه بناتهن بهن ودفعهن للدرس من أجل أن يعملن لاحقاً، مما يعني أن تكيف «ستات البيوت» المعلن هو نوع من التوافقية الواقعية ولا يعبر تماماً عن طموحهن، وأن هويتهن المتركزة على الأسرة ليست في وضع مستقر أو ثابت. والمفارقة التي يثيرها وعي النساء بوجود ظلم لاحق بهن في مجالات معينة، وإظهار ميل توافقي معه، تبدو عائدة بالأكثر للتقدم بالعمر وما جنته هؤلاء النساء من مكتسبات أسرية متمثلة بأبناء في طور الاستقلالية ومنزل مرسوم على هواهن، ومساندة زوج (وإن بدرجة أخيرة، إذ عبرت اثنتان عن عدم اتفاقهما مع زوجيهما...) ومباركة اجتماعية، لم يعد معها السعي إلى تغيير الواقع المجحف أمراً ملحاً، خصوصاً وأن المجتمع اللبناني برمته يعيش حالة من الانسحابية السياسية (النضالية أو المطلبية) وعلى الأخص لدى هذا الجيل الخمسيني المرهق بحرب مديدة.

بالطبع هذا التحليل لا يمكن أن يجري تبنّيه إلا بالانطلاق من واقع أن «ستات

البيوت» هؤلاء هن من طبقة وسطى (دنيا وعليا) مكتفية مادياً بحيث تستطيع تدبير أمور حياتها براتب الزوج فقط. ومن المعلوم «أن الطبقة الوسطى جماعة مهمة للغاية: تمثل تناقضات الحياة المستحدثة وتجسد التوترات المثيرة للملامح الانتقالية في حركات التغيير المعقدة. (والنساء فيها) محصورات بين المعايير التقليدية للطبقة الدنيا اللاتي يرغبن جزئيا فحسب- في التخلي عنها، وبين المعايير الغربية للطبقة العليا التي يرغبن جزئيا في محاكاتها»[٣٩]. وهن جميعهن متعلمات بشكل يسمح لهن بتكوين صورة غير دونية عن أنفسهن، خصوصاً وأنهن يساعدن أولادهن في الدروس ويمسكن قرارات منازلهن بأيديهن، ومن المعلوم ما للمنزل والأسرة من مكانة مركزية في المجتمع اللبناني العربي.

إذن يبدو لنا أن ما افترضناه تدبيراً ذكياً أو تجربة نسائية متميزة، هو في الغالب عبارة عن مترتبات نظام اجتماعي ميّال بالأكثر ناحية مصلحة الذكور. وإن النساء إذ يعلنّ توافقهن النسبي مع هذا النظام، مع أنهن يضمرن نزوعاً نحو تغييره (من خلال بناتهن) فإنما يدل الأمر على سلوك معقد، تجتمع فيه عناصر الضعف والقوة في آن[٤٠]. فالمطالبة بالتغيير تتطلب المواجهة، والمواجهة تستلزم شروطاً لا تبدو متوافرة لدى «ستات البيوت» المستقرات في تسوياتهن الأسرية. وهن إذ يعترفن بالضيم اللاحق بالنساء إلا أنه لا يمكنهن تحميل مسؤوليته للزوج أو الأبناء أو للوضعية الأسرية التي يعشنها والتي توائم مصلحتهن الخاصة. تقول مريم «يرجع الأمر إذا كان الرجل والمرأة يحبان بعضهما. وعندما يكون هناك وفاق، يجب أن تلغى فكرة المرأة والرجل. يجب أن ينظر إلى الشخص كشخص وليس كامرأة أو كرجل». إن التضامن الناشئ في الجماعة الأسرية يقلّل من أثر التفاوتات الجندرية، فيشعر أفراد الأسرة الواحدة بأنهم يشكلون كلاً واحداً. وتتخذ أشكال العلاقات الأسرية تسميات مختلفة عن تلك السائدة ما بين خاضع ومسيطر، أو ضعيف وقوي. إن إلباس وضعية الظلم اللبوس الأسري، من شأنها التعمية على هذا الظلم. ومثل هذا التوجه لا نجده فقط في مقاربة المسألة النسائية وإنما في المقاربات الاجتماعية كافة. فحين يقال إننا أفراد مؤسسة يعملون كأسرة واحدة، وأبناء الطائفة يشكلون أسرة كبيرة، وهلم جرا... فإن من شأن ذلك إضعاف الشعور بالتفاوت المعاش على صعيد هذه «الأسر» وإضعاف الميل للمواجهة. ويزداد ضعف الميل للمواجهة في إطار تربية وتعليم يقوم على تعزيز «الفردانية» ضمن هذا الإطار الأسري المحصور، وتندر فيه لحظات التكاتف الاجتماعي العام.

---

(٣٩) ماكليود، مرجع سابق، ص ١٠.

(٤٠) المرجع نفسه.

هل تشكل «ستات البيوت» جزءاً من الحركة النسائية الجديدة؟ الجواب نعم بالتأكيد. فلنصغ لخطابهن المتنوع، المباشر والموارب، ولنستفد من دروسه، وفي رأسها أن الجهر والإعلان ليسا الأسلوب الأوحد في العمل، والقوة ليست ذات شكل محدد واحد، وانكسار اللحظة الآنية لا يعني خسارة الزمن. فبناتهن يقفن خلف الأبواب مسلحات بتعليم ورغبة للمشاركة، طموحهن يأخذ عناوين محددة والظلم اللاحق بهن ليس هوّامي المصدر. فلنفتح لهن الأبواب...

قراءة في الخطاب النسوي العربي: نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي

جين سعيد المقدسي

إذا أردنا أن نبحث عن أنواع الخطابات التي تدور حول «المرأة العربية»، فإنه من الأجدى أن نبحث عن الخطاب الذي يستخدمه المفكر/ة النسوي/ة. فنتساءل من أين ينبع الخطاب العربي النسوي النظري؟ حول أي موضوعات يدور؟ إلى أي براهين يستند؟ ما الذي يراه ضرورياً لتقدم النساء؟ ما الذي يُدينه؟ ما رؤيته المستقبلية؟ ما المشاكل الفكرية التي تواجهه؟

لا شك في أن من أهم المفكرات النسويات العربيات الموجودات على الساحة الفكرية اليوم نوال السعداوي المصرية وفاطمة المرنيسي المغربية، وهما الأكثر شهرة في العالمين العربي والأجنبي. نأمل من خلال قراءة نقدية لبعض كتاباتهما في أن نصل إلى الإجابة عن بعض الأسئلة التي طرحناها أعلاه. في البداية، لا بد من التوقف بشكل سريع عند مشكلة أساسية تواجه النسوي العربي، وتعرقل طريقه الفكري.

المشكلة تتمثل بكيف يجب التعامل مع مسألتين هامتين، وهما مرتبطتان ببعضهما. أولاهما ما يسمى بـ«التقاليد» أو «التراث الوطني» العربي، وثانيتهما الإسلام، فقهاً وشرعاً وتاريخاً. والصعوبة في التعامل مع هاتين المسألتين ناتجة من ضرورة المقاومة المستمرة لتسلط الغرب، أكان هذا التسلط عسكرياً وسياسياً أم ثقافياً وفكرياً، أو كان ناتجاً من محاولة متعمدة أم جاء في شكل طبيعي نتيجة تاريخ القرون الماضية

حين تأثرت الثقافات بعضها ببعض، وحين تغلّبت الثقافة الغربية على الكثير من الثقافات العالمية الأخرى.

إن القضية النسائية قد استخدمها المستعمرون الغربيون في الحاضر كما في الماضي كحجة للغزو وللتدخّل في الحضارات الأخرى، ولإضعافها من داخلها، وبالتالي لتسهيل الهيمنة عليها. فعلى سبيل المثال، رأينا في الماضي القريب الاهتمام الفائق للرسميين الغربيين والصحافة الغربية بقضية المرأة الأفغانية تحت حكم الطالبان، التي كانت حقاً حالتها سيئة جداً. أثّر هذا الاهتمام بشكل لافت في الرأي العام الغربي، إذ بيّن وحشيّة ذاك المجتمع وحثّنا على الدخول إليه لتحرير مواطنيه. وكانت هذه الصورة من بين الأمور التي مهدت الطريق لاجتياح أفغانستان. إلا أن الاهتمام بالمرأة تبخّر بعد التدخّل العسكري، ولم نقرأ كلمة واحدة عن الموضوع في الأشهر التي تلت الغزو.

ومثلٌ آخر جاء من القرن التاسع عشر حين انشغل اللورد كرومر، حاكم مصر الإنجليزي آنذاك، بما وصفه بتحرير المرأة المصرية من التخلّف والغبن والظلم والظلام التي كانت ضحية لها، كما قال، وهذا ما استوجب عليه التدخل في القوانين لتغيير العادات والأنظمة التعليمية (لمصلحة سلطته على المصريين). ويرى بعض المؤرخين أن تحرير المرأة-- مصرية كانت أم إنكليزية -- لم يكن هدف كرومر على الإطلاق، ولم يكن يؤمن به، بل على العكس كان يحارب بشدة الحركة النسائية الإنكليزية، واعتُبر من أكبر أعدائها.(١)

كما أنه لا يمكن اعتبار الإسلام والحضارة الإسلامية هدفين وحيدين للامبيرياليين في هذا الشأن، إذ كانت المسيحية في البلاد العربية وكنائسها القديمة أيضاً هدفاً في القرن التاسع عشر للازدراء والاحتقار، واعتُبر وضع المسيحيات العرب لا يقل سوءاً عن وضع المسلمات. هناك كتابات عديدة للإرساليين الغربيين في المشرق العربي عن هذا الموضوع، ما برر لهم أعمالهم في المنطقة، وخاصة في التعليم. كذلك استُخدمت في الهند وغيرها من البلدان والحضارات المستعمرة من الغرب بعض العوامل الثقافية المتعلقة بالنساء كوسيلة ضغط على المجتمع ككل، بحجة التحديث والإنسانية. وخلال هذا التعدي زُيّفت صورة حضارات بكاملها، وأصبحت سمعتها سيئة جداً، حتى في خيال أبنائها. ومن هنا، وبالرغم من وجود حركات نسائية غربية ناضلت -- ولا تزال تناضل-- ضد ما تسميه بعدم العدالة والتوازن بين الجنسين في بلادها، انتشر المعتقد بأن الحضارة الغربية هي عنوان الإنسانية والتقدم الاجتماعي، لا سيما

---

(١) انظر إلى كتاب ليلى أحمد، **Women and Gender in Islam: The Roots of a Modern Debate** (New Haven: Yale University Press, 1992).

فيما يخص النساء، وبالتالي هي المقياس والمثل الوحيد الذي يجب أن تتمثل به المجتمعات الأخرى.

بالمقابل، أصبحت مقاومة هذا النوع من التدخل والتزوير والإهانة الثقافية ضرورة لجميع الشرفاء، وتستوجب الدفاع عن حضارتنا وثقافتنا، وعن الوضع الحقيقي للنساء فيها، وهذه المقاومة مشروعة وصحيحة. لكن للأسف، وقعت في بعض الأحيان في فخ فكرة «صراع الحضارات»، وضاع التوازن الفكري والعقلاني. ففي رأي البعض أن مقاومة الامبرياليّة الثقافية تستوجب أوّلاً التزمّت الثقافي والاجتماعي، والرفض التام للتغيير خوفاً من تبني أفكار غربية، (وربما رغبة من بعضهم في التمسك بالسلطة والنفوذ!) وتستدعي ثانياً اتهام الحركات التغييرية بالفساد الثقافي وبخيانة حضارتها لمصلحة الغرب.

ومن هذا المنظور أصبح البعض يفسّر حضارتنا وتاريخنا بما يخص النساء من موقع دفاعي بدلاً من أن يرسم صورة تجسد حقائق عن الواقع، إيجابية كانت أم سلبية. وبذلك وقعت الحقيقة ضحية الصراع بين الهجوم العنصري من جهة والمقاومة الزائدة من جهة أخرى. ومن هذا المنظور عينه عارض البعض الحركة النسوية العربية بشكل خاص، متهمين إياها بجذور مشبوهة، كونها متأثرة تأثراً كاملاً بالغرب، هدفها ضعضعة مجتمعاتنا العربية وإحباطها.

والغريب أن هذا الموقف لم يتخذه فقط المحافظون، بل في كثير من الأوقات اليساريون، والقوميون أيضاً، وغيرهم من الحركات الليبرالية. والأكثر غرابة أن بعض عضوات الحركة النسائية العربية -- اللواتي تهدف حركتهن إلى التغيير -- تبنّين الموقف نفسه، وأصبحن يحاربن أنفسهن، مطالبات بالحفاظ على الـ «تراث» و«القيم الموروثة» ما أوقعهن في مفارقة : فكيف نطالب بالتغيير وبعدمه في الوقت نفسه؟

المؤسف أن الكلام يدور حول «المرأة العربية» بدلاً من «النساء العربيات» ومشاكلهن المتنوعة حسب مواقعهن في مجتمعاتهن، وكأن كل النساء يشبهن بعضهن بعضاً، وأصبحت هذه «المرأة العربية» رمزاً للخلاف بين الامبريالية من جهة، والوطنية و«الأصالة» من جهة أخرى، وهذا أمر خطير للغاية. والأخطر من ذلك أنها أصبحت أيضاً رمزاً للخلاف بين «التقليدي» من جهة، و«الحديث» من جهة أخرى، في الجدل المحلي والعالمي، وتجلّت الحالة التي ترمز إليها في كثير من الأوقات من خلال لباس المرأة: فإذا ارتدت امرأة الحجاب أو الثوب الوطني، رمزت إلى التقليد، وإذا ارتدت امرأة أخرى الزي الغربي (أو الدولي) أصبحت رمزاً للحداثة، وهذا من دون الأخذ بعين الاعتبار أوضاع أولئك النساء العائلية والاقتصادية والاجتماعية، وهمومهن الحقيقية، أو أفكارهن السياسية، أو نوعية عملهن، أو درجة تعليمهن وإحاطتهن بالعالم الواسع، أو طموحاتهن

الشخصية، أو المجتمع الذي ينتمين إليه، وبالتالي درجة الحرية الشخصية المسموح لهن بها. والأكثر خطورة عدم التفكير الدقيق في تحديد معنى كلمات «التراث» أو «التقاليد» أو «الحديث»، وربطها آلياً بالمواطنية والحرية والسياسة والاقتصاد، من دون تعريفها، حتى أصبحت هذه الكلمات في هذا المفهوم مستعملة بطريقة خاطئة وبمعانٍ مشوّهة.

وهنا تبرز مشكلة أخرى يجب لفت الانتباه لها، فإذا دافعنا عن الإسلام والحضارة الإسلامية وقعنا في كثير من الأوقات في فخ فهم هذه الحضارة وكأنها لم تتغير، أو غير قابلة للتغيير، وهذا غير صحيح على الإطلاق، فالحضارة الإسلامية كجميع الحضارات العظيمة، حضارة ديناميكية، في حالة تغيّر وتقدم مستمرين. والمفارقة أن هذه النظرة عن الإسلام كثقافة ميزتها الوحدة المتراصة والتناغم الكليّ نتهم الاستشراق بتبنيها،[٢] ولكن نتبناها نحن لندافع عن أنفسنا من هذه النظرة الدونية.

والمشكلة المحيّرة لازمت النظرية النسوية العربية وأصبح من الصعب جداً الخروج منها: فإن كتبنا عن مشاكل النساء في مجتمعاتنا — وهناك مشاكل كثيرة تواجهنا — نرى أنفسنا متهمات بخيانة حضارتنا، وبتقليد الكتابات «الغربية» المشبوهة عن «المرأة العربية»، وبتعزيز الموقف العدائي لنا. وفي المقابل، إن اردنا أن ندافع عن حضارتنا نواجه حقائق صعبة لا فرار منها عن وضع النساء فيها، ونصبح، إن دافعنا عنها، شريكات في مجتمع ظالم، وعاجزات عن العمل لتحسين الوضع. وإذا كتبنا عن ماضينا، و«تقاليدنا» برضى واستسلام مطلقين، فكأننا ندافع تلقائيّاً عن عادات وممارسات قد لا نُؤمن بها؛ وإن كتبنا عن الحداثة وعن أفكار جديدة كنا عرضةً للاتهام بأنّنا إماء الغرب، نرجّح تقليده.

والأخطر أن الحداثة أصبحت كأنها ملك الغرب، لا علاقة بيننا وبينها إلا من خلال الاستعمار الغربي، وبالتالي من خلال التعامل مع الغرب: وفي المقابل، أصبحت «التقاليد» كأنها شأننا، وشأننا المطلق لا شأن يشغلنا غيرها. وهكذا أصبحت صورة «المرأة» وهيئتها في صلب خلاف خارج عن قضيتها الخاصة، ووُضعت النساء والتفكير في قضاياهن في إطار يتجاوز القضايا الواقعية والمدنية التي نناضل من أجلها، وهكذا ضاعت حقيقة النساء العربيات في التداول حول «المرأة العربية»، وتلاشى صوتنا،

(٢) انظر مثلاً إلى كتاب ادورد سعيد:
Covering Islam (New York: Pantheon Books, 1981)

وفقدت مكانتنا في رسم المستقبل الفردي والجماعي.

فكيف هذا؟ وما العمل؟

إن كتابات نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي، وغيرها من الكتابات النسوية العربية المعاصرة، تصب في خانة تصحيح هذا الامر المؤسف. فالنسوية، كما نفهمها اليوم وكما تمارسها هاتان الكاتبتان، تشكّل بحد ذاتها عنصراً من عناصر الحداثة، والتغيير الجذري الذي يطالب به النسويون هو إحدى صفات الحداثة. كما أنه من الواضح أن النوعية الفكرية التي تتجلى في كتابات نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي ناتجة مباشرة من تجارب خاصة بالنساء العربيات (ومن تجاربهما الفردية الخاصة) وأوضاعهن، وليس من تقليد الكتابات النسوية الغربية. ومن خلال تلك الكتابات النسوية العربية نسترد ملكيتنا للحداثة فلا ننظر إلى أنفسنا كمستهلكات للحداثة فقط، بل كمشاركات في تكوينها.

لكن لا يخلو الأمر أن تبقى هناك بعض الاسئلة والملاحظات حول موقف كل من نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي من الغرب، إلا أن أهميتهما تتجاوز هذا الموضوع، لذلك يجب قراءتهما من زاوايا أخرى لتحديد معنى النسوية العربية المعاصرة.

قبل الدخول في تفاصيل كتابات نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي اسمحوا لي أن أوضِّح شيئاً عن تحضيري لهذه الدراسة. قرأت ما في وسعي من كتبهما لأتمكّن من الحكم على كلتا الكاتبتين وأسلوبيهما النسوي انطلاقاً من موقعي كنسوية عربية تقرأ باستمرار النصوص النسوية العالمية، أكانت عربية أم هندية، غربية أم شرقية، معاصرة أم تاريخية، فما يهمني هو التوصل إلى تقييم وضع النسوية العربية، والمشاركة فيها.

أما الكتب التي تقام الدراسة عليها فهي:

أولاً: نوال السعداوي

الوجه العاري للمرأة العربية، The Hidden Face of Eve، المرأة والجنس، موت الرجل الوحيد على الأرض، إمرأة عند نقطة الصفر، مذكرات طبيبة، الحب في زمن النفط، Memoirs From a Woman's Prison

وجزءان من السيرة الذاتية المترجمة بعنوان: **A Daughter of Isis** و**Walking Through Fire.**

ثانياً: فاطمة المرنيسي

Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society

The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam

The Harem Within: Tales of a Moroccan Girlhood

Islam and Democracy: Fear of the Modern World

The Forgotten Queens of Islam

Women in the Muslim Unconscious (under the pseudonym Fatna A. Sabbah)

Sheherazade Goes West

نوال السعداوي وقضية استقبالها في الغرب

كثيراً ما سمعت أن نوال السعداوي تُتهم بأنها تلعب لعبة الغرب في هجومها المستمر على القوانين والعادات الظالمة بحق النساء، والأنظمة العربية الظالمة لجميع مواطنيها، إلا أن هذا الاتهام الشائع يطرح أسئلة معقدة حول علاقة الكاتب بكتابه، وحول مسؤوليته في تحديد استخدام ما ورد فيه. وهذا الموضوع تكتب عنه أمل عميري في دراسة عن نوال السعداوي، تطبّق على أعمالها «نظرية الاستقبال» التي تفسر معناها بالكلام التالي:

> إن نظرية الاستقبال (reception theory) تحسب أنّ المعنى ليس موجوداً في صلب النصوص، بل هو منتوج من داخل السياق الجدلي (discursive contexts) الذي يُقرأ فيه النص. هذه النظرية تنظر إلى النصوص من زاويتي إنتاجها واستهلاكها... لذلك ما تقوله السعداوي أو تكتبه أقل أهمية من الأماكن التي تتكلم فيها وتكتب منها، ومن السياق الذي يصل كلامها إليه، ومن الجمهور الذي يسمعها ويقرأها، ومن الطرق التي تُستخدم فيها كلماتها. هذه النظرية تلحظ أن النص يمكنه أن يحمل معاني كثيرة في سياقات عديدة.[٣]

تلفت نظرنا أمل عميري إلى أن نوال السعداوي حين تُرجمت كتبها إلى لغات أجنبية، خاصة إلى الإنكليزية، أصبحت تحتل مكانة شرف في الدراسات العربية في الجامعات الأمريكية، وفي الكتب الجامعية النسوية العالمية، وفي الصحافة العالمية. وتقدمت مسيرة كتبها من دور النشر الإنكليزية الصغيرة واليسارية لتصبح في أيدي دور نشر أمريكية أكاديمية كبرى. وربما هي المرأة العربية الوحيدة التي تحتل مثل هذه المكانة، وهنا تتجلى خطورة الموقف، كما تراها عميري، فليس في قدرة نوال السعداوي

(٣) Amal Amireh, "Framing Nawal El Saadawi: Arab Feminism in a Transnational World." in **Intersections: Gender, Nation, and Community in Arab Women's Novels**. Lisa Suhair Majaj, Paula W. Sunderman, and Therese Saliba eds. Syracuse, New York: (Syracuse University Press, 2002), p. 35.

-- أو أيّ كاتب غيرها --- السيطرة على كيفية استقبال كلامها، وبالتالي لا تستطيع أن تسيطر على المعاني التي تُعطى لأعمالها، كما سنرى لاحقاً.(٤)

وخير مثل على هذه التعقيدات كتاب السعداوي **الوجه العاري للمرأة العربية** الذي ترجم إلى الإنكليزية بعنوان **The Hidden Face of Eve**، وأصبح من أكثر كتابات السعداوي شهرة في الغرب. وتبين أمل عميري انطلاقاً من تحليل ترجمة العنوان كيف ضاعت من يدي نوال السعداوي السيطرة على ما كان في ودّها أن توصله إلى قرائها المصريين والعرب. فنرى هدفها كشف النقاب عن الموضوعات المحظور تداولها --- الوجه العاري-- لإيضاح حقائق المسائل النسائية لمواطنيها. ولكن أصبح للكتاب مفهوم آخر، إذ يلمح العنوان الإنكليزي إلى قضية الحجاب -- the hidden face -- الموضوع الذي يُغري الخيال الغربي منذ قرون ويدفع الناس إلى التهافت على شراء مثل هذا الكتاب، رغم أن الحجاب لم يكن قضية الكاتبة على الإطلاق. كما أن كلمة «حواء» -- Eve -- في ترجمة العنوان ينقلنا من عالم الواقع المرير إلى عالم الأسطورة والدِّين، على عكس ما رمت إليه الكاتبة.(٥)

(يجدر الذكر هنا أن عناوين الجزء الأكبر من كتبها التي قرأتها مترجمة ترجمة سليمة. أما رواية **موت الرجل الوحيد على الأرض** فأصبح في الإنكليزية **God Dies by the Nile**، وسيرتها الذاتيه التي صدرت بثلاثة أجزاء كلها تحمل العنوان نفسه وهو **أوراقي... حياتي** أصبحت بالإنكليزية **A Daughter of Isis** و**Walking Through Fire** والجزء الثالث لم يصدر بعد. وهذان العنوانان يضخمان الموضوع ويجعلانه أكثر دراماتيكية، كما أن ذكر «Isis» (ايزيس) يوحي بعالم الأسطورة ومصر القديمة بدلاً من سيرة واقعية لامرأة عصرية. ولست أدري ما خطر على بال دار النشر في ترجمته عنوان الرواية المذكورة، إلا أن ذكر النيل يوَضّح أن أحداث الرواية تدور في مصر.)

كما أن أسلوب الكتاب تغير، كما تقول عميري، فتظهر أن الفصل الذي يحتوي الأفكار الاشتراكية الخطيرة، وهو بعنوان «عمل المرأة داخل المنزل» سقط من الكتاب كما ورد في الإنكليزية.(٦) وتبين عميري أن الفصل الذي يحتوي على موضوع الختان-- والذي كتبت عنه نوال السعداوي من موقع تجربتها الخاصة، وتصف فيه العملية كما مورست عليها في طفولتها-- أصبح الفصل الأكثر شهرة في الكتاب، كما أصبح هذا الموضوع أكثر من غيره متداولاً لدى النسويين الغربيين في كتاباتهن عن

(٤) Ibid., pp. 35-39.

(٥) Ibid., p. 47.

(٦) Ibid., p. 45.

النساء العربيات، وفي لقاءاتهن الدولية.(٧) ورغم محاولة السعداوي أن تستعيد سيطرتها على الموضوع، ورغم إصرارها على وضع الختان وغيره من الموضوعات النسائية التي تكتب عنها في إطار اجتماعي وسياسي واقتصادي، فإنها فشلت في ذلك.(٨) لكنها أصبحت من خلال تجربتها للختان معروفة في الغرب كضحية مجتمعها، وفي الوقت نفسه صاحبة السلطة النسوية التي تسمح لها أن تتكلم باسم جميع الضحايا الأخريات.(٩)

لا شك في أن تجربتها في عملية الختان كما تصفها في الكتاب مروّعة للغاية، (وسأتناولها لاحقاً بالتفصيل) ولذلك استُخدمت كسلاح بأيدي الذين شوَّهوا سمعة العرب والمسلمين، أو الذين يرون العالم وكل مشاكل النساء فيه بطريقة مبسّطة. يبدو إذاً أن نوال السعداوي لعبت دوراً، ولو كان عن غير قصد، في تعميم صورة «المرأة العربية» و«المرأة المسلمة» كشخص مظلوم بحكم عروبتها أو إسلامها، وبغض النظر عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتاريخية التي تفرّق بين الناس وتجاربهم. إن النسوية الغربية جرّدت حالة المرأة من الإطار الاقتصادي والتاريخي (الذي يتضمن فترة الاستعمار) الذي تشدّد عليه نوال السعداوي، وبذلك رسمت صورة هزليّة للنساء العربيات، وبالتالي للحضارة العربية والإسلامية.

هذه الصورة نفسها رسمتها النسوية الغربية عن النساء في العالم الثالث ككل. وتشرح تكوينها تشاندرة تالباد موهانتي في مقالها الشهير "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" الناقد أشد النقد الرؤية العالمية للنسوية الغربية، التي تنظر إلى كل الأوضاع النسائية في العالم وكأنها خاضعة لمقياس واحد؛ وهذا المقياس، طبعاً، هو القيَم الغربية -- كالفردية مثلاً -- التي تراها هذه النسوية طبيعية من منظورها الخاص. وترجع هذه الرؤية العالمية إلى النظرة الدونية التي رأى من خلالها الاستعمار باقي العالم، وكأن كل العالم يجب أن يُحكم برؤيته من دون رؤية غيره. وتذكر تشاندرة تالباد موهانتي الدور الذي لعبته كل من نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وغيرهما في إدانة هذه النظرة ومقاومتها، معتبرات أن عند النسويات الغربيات نقصاً في الوعي الذاتي فيما يتعلق بدورهن الاستعماري في

---

(٧) ما استوقفني في هذا السياق غياب من النص العربي فصل بكامله عن الختان يظهر في النص الإنكليزي تحت عنوان "The Cicumcision of Girls". فهل أسقطته الرقابة عمداً، أو اضافته الكاتبة على الترجمة الإنكليزية؟ لمعرفة الجواب ينبغي دراسة الطبعات المتتالية في اللغتين لمؤلفات الكاتبة، وللأسف هذا خارج عن نطاق هذه الدراسة.

(٨) Ibid., p. 40.

(٩) Ibid., p. 48.

تأليفهن ما يسمى بالـ«أخويّة الدولية» (international sisterhood) التي تجمع كل النساء في العالم تحت رؤية واحدة.(١٠)

ويجدر الذكر هنا بأن النقد نفسه لهذه الرؤية الأحاديّة والعالمية وجّهتها في إطار الحركة النسوية الأمريكية النسويات الأفريقيات الأمريكيات إلى النسويات الأمريكيات الأخريات، فهؤلاء الأفريقيات الأمريكيات رأين أن تلك الرؤية قائمة على تجارب نساء البيض المنتميات إلى الطبقة الوسطى أو الغنية، ولا علاقة لها بمشاكل السوداوات اللواتي تنتمي أكثريتهن الغالبة الى الطبقة الفقيرة أو المعدمة، لذا فإن مشاكلهن لا تشبه مشاكل النساء الغنيات على الاطلاق.

هذا النقد يبرهن أن استقبال السعداوي في الغرب ليس بالضرورة مشكلتها الخاصة، بل من الممكن أن نراها مشكلة النسوية الحاكمة ودور النشر التي من شأنها تسويق الكتب وجمع الأرباح. ويجدر السؤال هنا: كيف كان على نوال السعداوي أن تتصرف؟ أكان من واجبها أن تصمت عما رأته واختبرته، وتشارك في منع كشف الحقائق ليزيد عدد الضحايا دفاعاً عن سمعة المجتمع العربي لأن الممارسات يمكن أن تُستخدم سلاحاً ضدنا؟ ربما للنسوية العربية معركتان يجب عليها أن تقودهما في الوقت نفسه: معركة ضد مجتمعها الظالم، ومعركة ضد سوء استخدام الآخرين لما تكشف عنه من ظلم. وكما رأينا في بداية هذه الورقة أنه من الصعب جداً أن تنجح فيهما.

تقول أمل عميري إنّ نوال السعداوي قاومت لفترة المفهوم المغلوط الذي أُعطي لكتاباتها في الغرب، وبالتالي المفهوم المغلوط عن مكانة النساء العربيات والمسلمات في مجتمعاتهن. إلاّ أنها مثّلت نفسها في الغرب لاحقاً، وخاصة بعد سجنها في حكم أنور السادات، كفرد بطولي يُقاوم مجتمعه الطاغي لوحده، وليس كجزء من حركة نسوية عربية واسعة وجامعة، وكأن لا علاقة لها برائدات الحركة، أي كأنها لم تتعلم منهن ومن جهودهن شيئاً. وهكذا، كما تقول عميري، تبنّت المفهوم الغربي لكتاباتها ولمكانتها في التاريخ وتعاونت معه، لذا أصبحت تتمتّع بشعبية غربية وبسمعة بطولية.(١١)

رغم هذه التطورات، يظهر لي أن كتابات نوال السعداوي مهمة جداً، بحيث لا

(١٠) "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", Chandra Talpade Mohantry, in **Third World Women and the Politics of Feminism**, Chandra Talpade Mohantry, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds. pp. 51-80. (Bloomington: Indiana University Press, 1991). p.75.

(١١) Ibid., p. 49.

يمكننا أن ننكرها أو نتجاهلها. كما يبدو واضحاً لي أن كتاباتها الأولى ذات أهمية خاصة، إذ تركت بصماتها على جيل كامل من النساء العربيات، ووضعت النسوية العربية على طريق جديد.

المرأة والجنس والوجه العاري للمرأة العربية.

إن أهميّة نوال السعداوي تكمن في أنها شنّت حرباً محقة على قضايا نسائية لم يجرؤ أحد قبلها -- وربما بعدها --على أن يقوم بها، وأنها شرعت أبواباً كانت مغلقة تماماً، كانت تخبئ وراءها موضوعات ممنوع تداولها علناً، لتسلّط عليها ضوءاً لا يرحم، وذلك من موقعها كطبيبة رأت الأشياء بعينيها. ومن بين هذه الموضوعات العلاقات الجنسية العادية المشروعة (وما تحتوي من أسرار وأعمال غامضة، وخلل في توازن القوى بين الزوجين) وغير العادية وغير المشروعة (خاصة عندما تكون العلاقة بين رجل ذي سلطة ومكانة في المجتمع وامرأة فقيرة مغلوب على أمرها). في فصل مؤثر جداً عنوانه ««الاعتداء على الطفلة البنت» في كتاب **الوجه العاري للمرأة العربية** تكتب عن أنواع الاعتداءات الجنسية البشعة، فيما بينها سفاح القربى، وتدفع أحياناً البنت ثمنه بالقتل، مع أنها هي الضحية. كما أنها تناولت موضوعات متروكة عادة للشرع، سواء كانت مدنية أم دينية، والتي في كثير من الأحيان تُسيء إلى النساء وتجعل من حياتهن جحيماً. وتدخل أيضاً إلى عالم كان سرياً، وهو عالم العادات المتعلقة بتحضير الفتاة للزواج، كما سنرى لاحقاً. وتضع كل ذلك في إطار سياسي واقعي، وتربط بشكل مباشر بين هذه القضايا وعدم العدالة الاقتصادية والاجتماعية طالبة بوضوح بتغيير المجتمع بشكل جذري ليكون مبنياً على أساس الاشتراكية.

في **المرأة والجنس**، تفضح نوال السعداوي بشكل واضح وصريح بعض العادات الجنسية البشعة التي تعرّفت إليها أثناء عملها كطبيبة في أرياف مصر، كما في المدينة. فتكتب عن تحضير العروس:

> ... تأتي الداية وتمسك العروس من ساقيها كما نمسك الدجاجة قبل الذبح، وتمد إصبعها ذا الظفر الطويل المدبب كالسكين (غالباً ما تطيل الداية ظفر إصبعها من أجل هذه المناسبة) -- وبهذا الإصبع تفض الداية غشاء بكارة العروس وتجفف الدم الذي يسيل في «بشكير» أبيض يختطفها منها أبو العروس ويرفعه عالياً ليراه كل الناس ويشهدوا بأعينهم على شرفه وشرف ابنته.(١٢)

---

(١٢) **المرأة والجنس**، في **مراسلات عن المراة والرجل في المجتمع العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٢٥.

أما في بعض الأحيان «يكون إصبع الزوج، وضرره في هذه الحالات أشد بشاعة لأنه إصبع جاهل غليظ لم يعرف إلا قبضة الفأس....»(١٣)

وتشهد أحياناً لتلك العمليات ملابسات خطيرة. تكتب السعداوي في هذا الصدد:

في إحدى المرات مدت الداية إصبعها بعنف داخل مهبل العروس وحينما لم تسقط إلا قطرات قليلة خدشت بظفرها المدبب جدار المهبل فسال الدم غزيراً كالنزيف وغرق البشكير بالدم وارتفعت الزغاريد ودقات الطبول، وقلت للداية بصوت منخفض إنها أحدثت جرحاً في المهبل، لكنها همست في أذني أن ذلك ضروري ليكون الدم كثيراً فالناس يحكمون على شرف العروس بمقدار ما يسقط على البشكير من الدم.(١٤)

وتخبرنا عن حالات النزيف والالتهاب التي رأتها في عيادتها، والتي قد «لا تشفى مدى العمر.»

وماذا عن الحالات التي لا يظهر فيها الدم؟ تكتب السعداوي بشكل علمي عن أنواع البكارة وأحجامها وسمكها وكثافتها المتنوعة، منطلقة من حقيقة علميّة أن الإنسان في تكوين جسده مختلف عن الآخر، لذلك فإن العادات المتعلقة بعذرية الفتيات، والتي تؤدي أحياناً إلى قتل البنت في ما يسمى بـ«جرائم الشرف» أو إلى عمليات «تجميل» غير ضروريّة وغير مشروعة طبيّاً، أو على الأقل إلى تعذيبها نفسياً وجسدياً، ليست مبنية على براهين علمية على الإطلاق، أو حتى ملموسة، بل ترتكز على الأسطورة وعلى خرافات وعلى فهم مغلوط لتكوين جسد الأنثى، فكما تقول، ليس هناك إشارة مطلقة إلى عذرية البنت يُستند إليها علمياً. وكثير من الأطباء لم يدرسوا الموضوع، ولم يفهموه، ولذلك يمثلون دوراً مدمّراً في الدرامات التي تطالب ببرهان عذرية البنت عند زواجها، وفي حال فقدانه تُعاقب البنت أشد العقاب. وطبعاً تدين بشدة العادات المذلة التي تحاول أن تطبق على التأكد من عذرية الفتيات-- التي هي عبارة عن مزايا اجتماعية وأخلاقية، وبالتالي غير قابلة للقياس الحسي. فتقول: «إن المجتمع هو الذي قيد المرأة لأسباب من عنده، أما الطبيعة فهي بريئة وحقائق العلم والطب... تؤكد أن الفروق الضخمة التي وضعت بين الرجل والمرأة ليست من صنع الطبيعة.»(١٥)

وتتوقف السعداوي عند عملية الختان كما اختبرتها، فتصفها بالكلام الآتي، مستهلة بها كتاب **الوجه العاري للمرأة العربية**:

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

كنت في السادسة من عمري. نائمة على سريري الدافيء أحلم أحلام الطفولة الوردية حينما أحسست بتلك اليد الباردة الخشنة الكبيرة ذات الأظافر القذرة السوداء، تمتد وتمسكني، ويد أخرى مشابهة لليد السابقة خشنة وكبيرة تسد فمي وتطبق عليه بكل قوة لتمنعني من الصراخ، وحملوني إلى الحمام، لا أدري كم كان عددهم، ولا أذكر ماذا كان شكل وجوههم...

تتابع وتصف إحساسها بالرعب الشديد، وبلاط الحمام البارد تحت جسدها، ثم تقول:

وأرهفت أذني لصوت الاصطكاك المعدني، وما إن توقف حتى توقف قلبي بين ضلوعي، وأحسست وأنا مكتومة الأنفاس ومغلقة العينين أن ذلك شيء يقترب مني، لا يقترب من عنقي، وإنما يقترب من بطني من مكان بين فخذي... وأدركت في تلك اللحظة أن فخذي قد فتحا عن آخرهما، وأن كل فخذ شدّت بعيداً عن الأخرى بأصابع حديدية لا تلين... أحسست بالشيء المعدني يسقط بحدة وقوة ويقطع من بين فخذي جزءاً من جسدي... صرخت من الألم رغم الكمامة فوق فمي، والألم لم يكن ألماً، وإنما هي نار....

ثم تصف ألماً من نوع آخر حين حملوها إلى سريرها ليقبضوا على أختها الصغيرة، «فصرخت وأنا اقول لهم: لا، لا...»[١٦]

وتصف إحساسها بخيانة والدتها لها لأنها لم تسمح فقط بالعملية الظالمة، بل شاركت فيها أيضاً، بدلاً من أن تكون حاميتها الأولى والأهم، وتفهم أنها جزء من التركيبة الظالمة:

كنت أبكي وأنادي على أمي لتنقذني، وكم كانت صدمتي حين وجدتها هي بلحمها ودمها واقفة مع هؤلاء الغرباء تتحدث معهم وتبتسم لهم وكأنهم لم يذبحوا ابنتها منذ لحظات.[١٧]

وتشير السعداوي إلى أن والديها قبلا بالعملية، رغم أنهما متعلمان. والدها درس في دار العلوم، وكان يعمل في وزارة المعارف كناظر. فتشرح السعداوي بأن هذه العملية لا تخص الطبقة الفقيرة وغير المتعلمة فقط، بل تتناول الطبقات الوسطى والغنية، والمسيحيات كما المسلمات. وللأسف علمت مؤخراً أن ظاهرة الختان أصبحت اليوم أكثر انتشاراً من ذي قبل إذ إن الأطباء شرّعوا ممارستها خوفاً من الأذى الذي

---

(١٦) **الوجه العاري للمرأة العربية، الفصل الأول، في مراسلات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٧٠٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٠٥.

يلحق بالفتيات من وراء إجراء الدايات غير المتعلمات وغير المؤهلات لأي عمل طبي لها.[١٨]

تتابع نوال السعداوي شرحها عن عمليات الختان التي هي أكثر خطورة وتشويهاً من العملية المعروفة، خاصة تلك الشائعة في السودان، فتكتب:

> إنهم... يقطعون البظر... والشفاه الأربعة الداخلية ثم يخيطون الجرح ويغلقون فتحة المهبل تماماً إلا من ثقب صغير لمرور دم الحيض، وعند الزواج تفتح الفتاة بالموس أو المشرط حتي يمكن لعضو الزوج أن يدخل في المهبل، أما المرأة السودانية المطلقة فإنهم يغلقونها مرة أخرى حتى لا يمكنها ممارسة الجنس، فإذا تزوجت مرة ثانية عادوا وفتحوها بالموس أو المشرط.[١٩]

ولأنها عرفت هذه الحالات عن كثب كجزء من تجربتها الخاصة، تناولتها السعداوي بنوع من الغضب والشغف العميق، فلا تحمي قراءها بتقديمها لهم تفاصيل مزعجة للغاية عن وقائع اجتماعية وصحية رأتها في حياتها المهنية، فيحس القارئ معها بضرورة التخلص فوراً من هذه العادات الظالمة أشد الظلم في حق النساء، وهذا برأيي أحد واجبات النسوية، التي تهدف في نهاية الأمر إلى تغيير المجتمع ليصبح أكثر عدالة وأقل ظلماً لمواطناته.

إن السعداوي في **الوجه العاري للمرأة العربية** تدافع عن نسويتها من الزاوية الوطنية، فإذا كان جزء كبير من الكتاب يتناول المسائل التي أشرت إليها أعلاه، فإن جزءاً آخر يتناول تاريخ العرب والإسلام ومصر القديمة ليبرهن أن هدف تحرير المرأة ليس مستورداً بل أصيلاً، وحين نطالب بتحرير المرأة المصرية والعربية والمسلمة نكون مخلصين مع أنفسنا وثقافتنا وتاريخنا. فتستشهد مثلاً بأطباء وعلماء قدماء من تاريخ الإسلام، كما بنصوص دينية وفقهية، لتشرح بعض الطرق السليمة لمنع الحمل.[٢٠]

تفسّر السعداوي القضية النسائية تفسيراً اشتراكياً، وتعبر عن رؤيتها بوضوح في هذه الكتابات. ففي بداية **الوجه العاري للمرأة العربية** تضع أفكارها الرئيسية، فيما بينها «اضطهاد المرأة لا يرجع إلى الشرق أو الغرب أو الإسلام أو الأديان الأخرى. ولكنه يرجع أساساً إلى النظم الطبقية الأبوية في المجتمع البشري كله.»[٢١]

(١٨) محاضرة للد. عائدة صيف الدولة في الجامعة الأميركية في بيروت، شباط، ٢٠٠٤.

(١٩) **الوجه الآخر**، مصدر سابق، ص ٧٠٧.

(٢٠) انظر إلى فصل «الإجهاض ومشكلة النسل» في **الوجه العاري**، مصدر سابق.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٠٣.

وهذه الأفكار تظهر في كل فصل، وتستعمل لغة اقتصادية سياسية لتقدم من خلالها حقائق الوضع النسائي، مشيرة مثلاً إلى «قيمة النساء» في سوق الزواج الذي يشدد على جمال الأنثى (وعذريتها طبعاً)، كما تقول، وهنا تذكرنا بإحدى أصعب المآسي النسائية، وهي الكبر، فالرجل ينظر إلى المرأة كجسد يجب أن يكون شاباً دائماً، «ويقل سعر المرأة كلما تقدمت في العمر.»[٢٢]

أما عن موضوع الإجهاض فتكتب: «إن أول خطورة لعلاج مشكلة الزيادة السكانية في مجتمعاتنا الفقيرة هي القضاء على الفقر.» وتتابع:

> إن المشكلة الأساسية في حياة المرأة أن جسدها هو الوسيلة الوحيدة لإنتاج البشر. ومن أجل أن تسيطر الدولة على وسائل إنتاج البشر وتخضعها لمصلحة النظام الاقتصادي السائد فقد سيطرت على أجساد النساء وأصبحت المرأة لا تملك جسدها وإنما الذي يملكه هو الدولة التي ورثت في العصر الحديث كثيراً من سلطات الرجل في الأسرة الأبوية البدائية.[٢٣]

وتظهر في الفصل نفسه تجارب الإجهاض المختلفة لنساء من طبقات متفاوتة، فتقول:

> وقد لوحظ أن عمليات الإجهاض تُجرى لنساء الطبقات القادرة اقتصادياً بزيادة قدرها ثلاثة أضعاف العمليات التي تجرى للنساء الفقيرات، ومن هنا يظهر تحايل بعض الأطباء على القانون بسبب المال، وأن الأطباء... ينقسمون إلى قسمين بالنسبة لموقفهم من الاجهاض- قسم أصغر يقوم بهذه العملية ويتحايل على القانون بشتى الطرق لأسباب مادية في معظم الأحوال، وقسم آخر أكبر يرفض القيام بالعملية ذاتها ولكنه يحول حالات الإجهاض إلى الأطباء الذين يقومون (بها)... إن عمليات الإجهاض لا تزال في مجتمعنا العربي تعاني من التناقضات في القيم والازدواجية التي هي السمة الأساسية لأيّ مجتمع أبويّ طبقي.

وتتابع:

> ورغم قانون التحريم فالإجهاض غير القانوني منتشر في مجتمعاتنا وتدل البيانات التقديرية في مصر على أن حالة حمل واحدة من كل أربع حالات حمل تجهض بطريقة غير قانونية. وينتج من هذا مئات المضاعفات الخطرة سنوياً وبالذات في حالة الأمهات الفقيرات. وقد أصبح الإجهاض غير القانوني

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٣) الوجه العاري للمرأة العربية، ص ٩٠١.

يمثّل في مصر السبب الرئيسي الأكبر لوفيات الأمهات.[٢٤]

لا شك في أن نوال السعداوي تنجح بإشراك قرائها بغضبها حول مثل هذه المآسي النسائية، بواسطة أسلوبها الكتابي الفعال. فتصيب مباشرة الهدف، وتخلق جو الحدث الذي تود أن تصفه. ولا ريب في أن هذا النوع من الكتابة يليق بالروائي، وأن نوال السعداوي الروائية تعكس في رواياتها ما رأته في حياتها المهنية والشخصية.

روايات نوال السعداوي

نلتقي في روايات نوال السعداوي الأولى، ومنها **مذكرات طبيبة** (١٩٥٧)، **إمرأة عند نقطة الصفر** (١٩٧٣)، و**موت الرجل الوحيد على الأرض** (١٩٧٤)، بشخصيات نسائية تُجسّد المشاكل التي تعرّفنا إليها من خلال الكتابات العلمية للكاتبة. فبدلاً من الأرقام والمعلومات العلمية والتحاليل، نتعرف إلى نساء من لحم ودم، لكل واحدة اسمها وتاريخها الخاص، تمشي وتأكل، تتكلم وتبكي، وربما أهمّ من كل ذلك نساء يسترجعن القوة التي جردها منهن مجتمع غير عادل. فبعضهن يأخذن بثأرهن من مجتمع ظالم، يقتلن من يظلمهن، ويصبح مثل ظالميهن، عنيفات، يمارسن نوعاً من الجنون السلطوي، أما لأخريات، المغلوب على أمرهن، فلا يبكين على حظّهن فقط، بل يصارعن بقوة إرادتهن ويعملن من أجل البقاء، وهذا بحدّ ذاته إنجاز كبير.

ربما من أهم الروايات الأولى **إمرأة عند نقطة الصفر**. فردوس، إحدى الشخصيتين الرئيستين في الرواية، فتاة فقيرة، تربّت في بيت يخلو من المحبة والحنان. بعد وفاة والديها تسكن عند عمها، الذي يتحرش بها جنسيّاً، ثم يزوجها من العجوز الشيخ محمد، وهو شخصية قاسية؛ بخيل للغاية، يستكثر عليها اللقمة؛ شكله مثير للاشمئزاز، يمارس معها الجنس من دون محبة أو إحساس؛ تصرفاته عنيفة، ويضربها باستمرار. تهرب من بيته مع رجل تثق به كصديق جاء لإنقاذها من حياتها الصعبة، إلا أنه يجبرها لاحقاً على عمل البغاء، فتصبح عاهرة تحت إشراف قوادة. تهرب من هذه الحياة لتجرّب عالم التجارة و«العمل المحترم» في مكتب، لكنها تكتشف هناك أيضاً وحشية الرجال وعالم رأس المال الذي لا يحترم إنساناً ولا يرحم أحداً. ترجع بسرور إلى عملها كعاهرة، معتزة بعملها الحر، لأنها من دون قواد، إلا أنها تجبر على القبول بقواد تقتله في النهاية. نتعرف إليها حين تكون سجينة في انتظار تنفيذ حكم الإعدام عليها.

أما راوية القصة فهي طبيبة نفسانية وباحثة اجتماعية، جاءت إلى السجن لتجري

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٩١٠.

على السجينات أبحاثاً، فتتعرف إلى فردوس، التي تروي لها قصتها، ثم تحبها، وتحترمها، وتحسّ في النهاية بأن فردوس المومس والقاتلة أهم منها بكثير، وأن حياتها تستحق الاحترام والتقدير.

ينتقد جورج طرابيشي الرواية أشد النقد في كتابه **أنثى ضد الأنثى** ويعتبر أن الراوية/الطبيبة هي في الواقع نوال السعداوي، ويرى أن كل ما جاء في كلام الطبيبة وفي ذهنها يمثّل بالفعل آراء السعداوي نفسها. لذلك يتهم الكاتبة بعدم فهم شخصياتها وبتبرير أعمال قاتلة. ينتقد بشكل خاص نهاية الرواية، أي نهاية احترام الراوية/الطبيبة لفردوس وتقديرها، فيتساءل كيف يمكن لإنسان عاقل يفهم الحياة ويؤمن بقيم حضارية أن يحترم مثل تلك المرأة؟ يقول طرابيشي إن السعداوي تشخّص المجتمع كمجتمع مريض نفسياً، وبذلك تبرر أعمال العاهرة القاتلة، أما الحقيقة فهي أن فردوس هي المريضة، خاصة فيما يخص رؤيتها للرجال.[٢٥] كما أنه يرى في نظرة فردوس إلى العلاقة بين الجنسين خللاً، فهي ترى العلاقات بينهما حرباً مستمرةً وليست علاقة تكامل، كما يراها طرابيشي. بهذه النظرة تتحدى «القانون البيولوجي الطبيعيّ» الذي تحكم بأن الإنسان خلق ذكراً وأنثى، ليساعد كلاهما الآخر، وليحب كلاهما الآخر، وليحرص الواحد على الآخر.[٢٦]

ويهاجم طرابيشي أيضاً السعداوي في رواية **مذكرات طبيبة**، ويرى مرة أخرى أنها تجسد شخصية الطبيبة الراوية. يتهمها بأنها ترغب في نزع القيم الذكورية (كالسلطوية، والعنف، والعجرفة) من الرجل لتهبها المرأة.[٢٧]

ورد مع ترجمة كتاب طرابيشي إلى الإنكليزية جواب من نوال السعداوي على انتقاداته، تنفي فيه نفياً قاطعاً أن رواياتها تمثل سيرتها الذاتية، وبذلك ترفض اتهامات طرابيشي أن الطبيبتين في روايتيها يمثلانها.[٢٨] في المقابل تتهمه برؤية تحليلية مبنية على أفكار فرويد البالية، بأن للأنوثة طبيعة ضعيفة، خاضعة، مطيعة، مستسلمة للرجال العنيفين، ولذا يحكم على شخصيات الروايات.[٢٩]

لن أدخل هنا في تفاصيل كل ما ورد من جدال بين طرابيشي والسعداوي، لكن

---

(٢٥) Georges Tarabishi, **Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal el-Saadawi**. Basil Hatim and Elisabeth Orsini, tr. (London: Saqi Books, 1988), p. 33.

(٢٦) Ibid., p. 17.

(٢٧) Ibid., pp. 40 ff.

(٢٨) "Nawal el-Saadawi's Reply," in Georges Tarabishi, **Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal el-Saadawi**. op. cit., 189-212. pp. 190-191.

(٢٩) Ibid., p. 195.

في رأيي تحترم الطبيبة /الراوية في **إمرأة عند نقطة الصفر** العاهرة/القاتلة ليس لأن هذه الأخيرة قتلت أو تعاطت الدعارة، بل لأنها خرجت عن التقاليد ونفت مفهوم القيم التي تبناها مجتمعها، وهذا المفهوم يكرّس الظلم والفقر والتسلط ورأس المال الذي لا يرحم الإنسان.

كما يجب القول هنا إنه من البديهي في الدراسات الأدبية أن يكون الراوي أو الراوية في قصة ما شخصية منفصلة تماماً عن الكاتب، فعالم الرواية عالم كامل في حد ذاته، عالم خيالي بعيد كل البعد عن عالم الواقع. لكن ليس غريباً أن نرى كما رأى طرابيشي بين الراويتين الطبيبتين في القصتين المذكورتين أعلاه وبين الكاتبة الطبيبة تشابهاً. إن نوال السعداوي في قرارها في أن تخلق راوية طبيبة، وضعت نفسها في هذا المأزق، فكان قرارها قراراً غريباً. لماذا لم تكن راوية حكاية فردوس سجينة أخرى؟ كيف يمكن أن نتجاهل الشبه بين بعض تفاصيل مذكرات طبيبة، وبين نوال السعداوي، خاصة بعد قراءة سيرتها الذاتية؟ ربما يجب الدخول في تحليل أدبي دقيق ليصل الناقد إلى حقيقة الأمر، ومن المؤكد أن الحقيقة التي سيكشف عنها ستكون مثيرة.

تقارن فدوى مالطي-دغلس **مذكرات طبيبة** بكتاب طه حسين **الأيام**، الذي كما تقول أثار غضب نوال السعداوي بتقديمه صورة مظلمة للنساء. فترى مالطي-دغلس بين عمى الراوي في **الأيام** وأنوثة الراوية في **مذكرات طبيبة** تشابهاً، فكلاهما «عورة»، قائلة إن أبا العلاء المعرّي وصف النساء بأنهن «عورات». كما أن كتاب نوال السعداوي في رأي فدوى مالطي-دغلس جاء ليُشفي ما ورد في كتاب طه حسين والتراث عن كون المرأة «عورة».[٣٠] وترى أيضاً أن الطبيبتين في الروايتين **مذكرات طبيبة وامرأة عند نقطة الصفر** تمثلان من خلال ممارستهما مهنة الطب الشفاء واسترجاع الأنثى القوة التي اندثرت في مفهوم المجتمع للعورة.[٣١]

على كل حال، يخيل إليّ في نهاية الأمر أن لروايات نوال السعداوي الأولى أهمية أكبر من تفاصيل تقنية أدبية. كما أن علينا تقييم روايات السعداوي لا كأعمال أدبية كبيرة، بل كنماذج في الأدب النسوي المعاصر. ففي هذه القصص تجسد الكاتبة بشكل مفعم بالحيوية أحوال نساء وأوضاعهن كما عرفت هذا الواقع المرير من تجربتها الخاصة، إنها تتمتع بقدرة على تحريك خيال القارئ.

خير مثل على ذلك هذا المقطع من رواية **إمرأة عند نقطة الصفر**، وفيه تصوِّر لنا

---

(٣٠) Fedwa Malti-Douglas, **Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing** (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 111-129.

(٣١) Ibid., Chapter 7: "Nawal el Saadawi and Empowerment Through Medicine," pp. 130-143

شابة متزوجة من رجل كبير لا مكان لها في حياتة إلا كخادمته، يفعل بها ما يشاء، من دون أي اعتبار إلا إرضاء شهوانيته وحاجاته، بهذه الأفعال يسرق منها إنسانيتها. تتطلع الشابة إلى زوجها باشمئزاز عميق ويشاركها بذلك القارئ:

> حينما يجف الثقب (الذي على فمه) أتركه يقبلني، وأحس الورم الكبير فوق شفتي ووجهي مثل الكابوس والقربة المليئة بالماء الراكد أو الدهن. وفي غير أيام الجفاف أبعد عنه شفتي وأبعد أنفي، فهناك رائحة تشبه رائحة الكلب الميت يخرج من الثقب.... ولم تكن قدرته على الأكل كبيرة، كان الورم في وجهه يعرقل حركة فكّيه حين يمضغ، ومعدته العجوز ضعيفة يربكها الأكل الكثير، ولم يكن يأكل إلا قدراً قليلاً من الطعام، لكنه في كل مرة لا بد أن يمسح الصحن، يمسحه ويدور حوله لا يترك فيه شيئاً. وينظر دائماً في صحني وأنا آكل وإذا ما انتهيت وبقي في الصحن شيء يأخذه ويأكله ويؤنبني على إسرافي.... وحين ترتخي ذراعاه وساقاه من حولي أسحب جسدي بهدوء من تحت جسده، وأسير على أطراف أصابعي إلى الحمام أغسل وجهي وأغسل فمي، وأغسل ذراعيّ وفخذيّ، أغسل كل جسدي لا أترك شيئاً، أغسله بالماء والصابون عدّة مرّات.[٣٢]

أتعرَّفت نوال السعداوي في عيادتها إلى مثل هذه المرأة، المظلومة المقهورة في شبابها المتزوجة من رجل عجوز بشع في أخلاقه كما في جسده؟

مثل آخر على قدرتها توعية القارئ على مشاكل الشابات هو هذا المقطع من رواية **مذكرات طبيبة**، حين تشعر طالبة الطب لأول مرة في حياتها بقوة وكبرياء عند تجربة التشريح. تقف، والمِشرط بين يديها، فوق جثة رجل عارٍ، مجرّد من القوة والسلطة اللتين مارسهما في حياته:

> كان هذا أول لقاء سافر لي بالرجل والرجولة... فيه فقد الرجل هيبته وجلاله وعظمته الموهومة.... نزل الرجل من فوق عرشه وارتمى على منضدة التشريح بجوار المرأة... لماذا كانت أمي تضع هذه الفروق الهائلة بيني وبين أخي وتصنع من الرجل إلهاً على أن أقضي عمري كله أطبخ له طعامه؟... جسد الرجل! ذلك الشيء الرهيب الذي تخيف به الأمهات البنات الصغار فيحرقن بنار المطبخ لأجل إشباعه ويحلمن بشبحه الليل والنهار! ها هو الرجل ملقى أمامي عارياً قبيحاً ممزقاً.....[٣٣]

---

(٣٢) **إمراة عند نقطة الصفر**، الطبعة السادسة (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٣)، ص ٤٨-٤٩.

(٣٣) **مذكرات طبيبة**، الطبعة الرابعة (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨)، ص ٢٤-٢٥.

كما نشعر مع زكيّة في رواية **موت الرجل الوحيد على الأرض**، وهي شخصية امرأة تعيسة حين تسجل في المقطع التالي عذابها بصرخة ألم، والصرخة تعبر ليس فقط عن عذابها في تلك اللحظة بل عن عذاب حياة طويلة من المعاناة والظلم.

> صرخت بأعلى صوتها، فتحت فمها عن آخره وظلت تصرخ وتولول بغير توقف، صرخة حادة طويلة امتدت طول عمرها الذي مضى، صرخة مكبوتة مختزنة في جسدها منذ ولدت، منذ سمعت أباها يضرب أمها لأنها لم تنجب ذكراً، منذ تعلمت المشي وسارت وراء الحمارة فوق الأرض الملتهبة تلسع بطن قدميها، منذ تعلمت الأكل وحرقت معدتها الشطّة والمخلل، منذ شدتها أم صابر وطهرت ما بين فخديها، منذ أصبح لها ثديان يقرصها فيهما الرجال، منذ ضربها عبد المنعم زوجها ثم صعد فوقها بجسده الثقيل الضخم، منذ حملت وولدت ونزفت ودفنت أولادها واحدًا وراء الآخر، منذ ارتدى جلال بدلة الجيش وذهب ولم يعد، منذ أن غابت نفيسة... منذ أن جاءت العربة بالأفنديّة والكلب ثم ذهبوا ومعهم كفراوي. صرخة طويلة ممدودة بامتداد عمرها، أطلقتها وهي تمزق شعرها وجلبابها، تغرز أظفارها في لحم جسدها لتمزقه،...[٣٤]

في **موت الرجل الوحيد على الأرض** تصف نوال السعداوي الطبقية الشرسة، التي تسمح للغني أو صاحب السلطة أن يفعل ما يشاء بحق الفتيات اللواتي يقعن في يديه، فعمدة القرية يأخذ الفتيات واحدة تلو الأخرى، ويغتصبهن، ويتصرف بحرية مبنية على سلطته، وعلى اطمئنانه بأن أحداً لن يجرؤ على أن ينتقد أعماله القاسية، بل على العكس، فهو يثق ثقة كاملة بأن سلطته توَفّر له عدداً من الأنصار، الذين يخافون منه ومن نفوذه.

إن روايات نوال السعداوي تخلو خلوّاً شبه تام من شخصيات ذكورية نتعاطف معها. إحدى هذه الشخصيات النادرة جلال، ابن زكية، الذي نراه في **موت الرجل الوحيد على الأرض** وهو راجع من الحرب، مقهوراً، حافي القدمين، يسيل الدم منهما بعد مشواره الطويل. تربط السعداوي كما تفعل دائماً في كتاباتها بين الفساد والظلم والسياسة الفاشلة وبين وضع الناس، فهذا المجتمع يستخدمهم، كما استخدم رجولة جلال في الحرب، وحين لا يحتاج إليهم يرميهم. يصبح في النهاية جلال ضحية أخرى للعمدة، الذي يتهمه بالسرقة ويدبر محاكمته، ويزجّه في السجن.

---

(٣٤) **موت الرجل الوحيد على الأرض**، الطبعة السادسة (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٩)، ص ١١٣-١١٤.

أما في نهاية الرواية، وفي سكوت تام نرى زكية تفعل ما عليها أن تفعله لتسترجع العدالة التي اغتُصبت منها ومن القرية بكاملها:

> رآها العمدة قادمة نحوه، فظن أنها إحدى العاملات في أرضه. ولكنه ما إن اقترب منها حتى رأى ذراعها الطويلة ترتفع في الهواء وفي نهايتها الفأس. قبل أن يسقط الفأس فوق رأسه ليهشمه، كان قد رأى عينيها وفقد الوعي من شدة الذعر.[٣٥]

لا نرى في روايات السعداوي الأولى امرأة واحدة ثرية مظلومة، فهي لا تهتم بهؤلاء النساء الثريات أو بمشاكلهن، أو بظلمهن، ولا تعترف بوجودهن، بل تهمها فقط الفقيرات ومشاكلهن، لا سيما أولئك اللواتي يعذبهن الأب أو الزوج بالضرب والقهر والإهانات، أو اللواتي لا مهرب لهن من العادات الظالمة إلا الولوج إلى وضع أصعب، كالدعارة أو الفرار.

أما من بين رواياتها الأخيرة **الحب في زمن النفط** (التي نشرت سنة ٢٠٠٠) فتبتعد نوال السعداوي فيها عن الرواية الواقعية التي تدور أحداثها في مصر الفقراء وشخصياتها البائسة. في المقابل تدور أحداث هذه الرواية في مملكة عربية مجهولة. ورغم أن الشخصية الرئيسة في الرواية امرأة، إلا أن هذه الشخصية لا تعنينا كما تعنينا بطلات الروايات الأولى. ورغم أن موضوع هذه الرواية عدم الحرية في الأنظمة العربية الأبوية والسلطوية والمستبدة، وسوء معاملة النساء فيها، وهما موضوعان بين الموضوعات التي تكتب وتحاضر عنهما نوال السعداوي باستمرار في الوقت الحاضر، ويعنيان كل عربي، إلا أنها لم تجتح بطلة هذه الرواية خيالي كقارئة، كما فعلت البطلات الأخريات، ولذا لم أحس أنني تعرّفت إلى حياتها وإحساسها كما أرادت السعداوي أن تعرّفني بها.

سيرة السعداوي الذاتية[٣٦]

وهذا الواقع الفني /الوجودي نفسه يواجهنا في سيرتها الذاتية. ففي الصفحات الأولى لهذه السيرة، تكتب نوال السعداوي عن حياتها كطفلة، وتسرد علينا دخولها المدرسة الابتدائية ثم الثانويّة، وبدايات المشاعرالنسوية عندها. وهذه الحكاية شيّقة

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٣٦) وهي في جزئين قراتهما باللغة الإنكليزية:

A Daughter of Isis: The Autobiography of Nawal el Saadawi. Sherif Hetata tr. (London: Zed Books, 1999).

Walking Through Fire: A Life of Nawal el Saadawi. Sherif Hetata tr. (London: Zed Books, 1999).

جداً، نتابع من خلالها ليس فقط تربية فتاة مصرية، ونمو عقلها وشخصيتها ووعيها وإحساسها، بل أخبار نساء أخريات، كوالدتها، وخالاتها، وعماتها، وجدتيها، وقصص علاقاتهن الزوجية، ومسيراتهن في الحياة. كما نتابع أيضاً قصص بعض الخادمات في المنازل، ومسيرتهن المريرة. أما في الصفحات الأخيرة للسيرة، فتدخلنا في تحليل السياسة المصرية، إن كان في زمن الاستعمار الإنكليزي، والعمل المقاوم لوجوده، أو في زمن الاستقلال، فتنتقد السياسات الداخلية، وعدم الحرية، والفساد، وغيرها من موضوعات النقد.

نتابع باهتمام تطوّر قصة طفولتها لأن صدقها ملموس. فنرى مثلاً انزعاجها من اهتمام العائلة المنصب أكثر على مستقبل أخيها من مستقبلها، رغم أنه كان يفشل باستمرار في المدرسة، وكانت هي على العكس متفوقة، (وهذه المعلومة تكررها مرة تلو الأخرى في المذكرات، وكأنها بعد مرور العقود لم تقدر على استيعاب هذا المثل من عدم المساواة). وهذا النوع من السخط كتبت عنه هدى الشعراوي كعامل رئيس لزرع الحس النسوي في صدرها.

كما تسترجع السعداوي ذكرى رفضها بعض العادات والأعراف وقبولها بأخرى. فتكتب بغضب عن تجربتها حين تعرضت للختان، وتفيدنا بسخرية عن تصرفها حين جاء أحد الرجال ليخطبها من أهلها، إذ عملت كل ما في قدرتها لتتخلص منه، ونجحت في ذلك، فصبغت أسنانها بصبغة الباذنجان ليصبح لونها أسود كالفحم، كما أنها صبت القهوة عليه. وتكتب بشيء من الحزن عن الخادمة الصغيرة شلبية التي حبلت من مجهول، وتصف الضرب الذي تعرضت له على يد خالة نوال نعمت، لتعرف منها اسم المعتدي عليها، وكيف أن نوال الصغيرة (كما كانت آنذاك) خطفت العصا من يد خالتها، وكانت مستعدة لضربها كما كانت تضرب شلبية. أخذت نعمت شلبية إلى محطة سكة الحديد، حيث تذكر نوال أنها لم تعرف منذ ذلك اليوم شيئاً عن حياة هذه «الغلبانة». وتكتب عن إحساسها بالذنب تجاه خادمة صغيرة أخرى، تدعى سعدية، كانت تنام على الأرض، وكانت الطفلة نوال تحزن عليها لفقرها ولبعدها عن والدتها وعن بلدها. وجاء يوم هربت سعدية، وتم العثور عليها وهي في طريقها إلى والدتها، كما ظنت، إلى أن جاء يوم آخر اختفت فيه سعدية نهائياً، وتقول نوال الكاتبة إن سؤالاً استحوذ على تفكيرها: لماذا لم تساعد سعدية وتخلصها من عذابها؟ وكل هذه الحكايات وغيرها كأنها خزنتها نوال السعداوي في ذاكرتها لتصبح لاحقاً جزءاً من تفكيرها النسوي.

وعلى العموم، تصور السعداوي الحياة المنزلية كفراغ، ومكان خالٍ من الإنتاج، وهذا رغم محبتها الشديدة لوالدتها ووالدها، ورغم القصص التي ترويها عن طفولتها،

حين كانت محاطة بأقرباء محبين، إلا أن غالبيّة القصص حول هذه الشخصيات قصص سلبية -- يسودها الطلاق، والقوانين المجحفة بحق المرأة، والخادمات الطفلات المظلومات، والعادات العنيفة والرديئة، والأمراض التي لا علاج لها؛ كل هذا يسيطر على جو المنزل، وما خفف من ثقل هذه الأعباء الذهاب الى المدرسة والدروس والكليّات والعلم. فالخروج هو الحياة، أما البقاء في المنزل فهو الموت المعنوي.

يتجلى أحد أجمل المقاطع في السيرة الذاتية في وصفها تجاربها مع امرأة نسوية بارزة من الجيل السابق، والتي كانت -- ولا تزال -- رمزاً من رموز النضال النسوي العربي، لا سيما ذلك المتعلق بحق النساء بالتعليم. دخلت نوال السعداوي مدرسة نبوية موسى الثانوية وتعرفت إلى هذه السيدة، التي يُكتب عنها عادة في الكتابات النسوية العربية بلهجة شديدة الاحترام والخشوع. إلا أن السعداوي تكتب عنها بنفور حاد، فيظهر أنها كانت شخصية قاسية، بذيئة التصرف، لا تبتسم، ولا تضحك، طبعها يعكس السواد الذي كانت ترتديه دائماً، وتنظر إلى تلميذاتها نظرة كراهية، حتى انهن أطلقن عليها لقب «بعبع افندي».[٣٧]

نواكب نوال في سيرتها في القاهرة بعدما أمضت طفولتها في بيت والديها في الريف ونتابع بقلق وشوق وقائع حياتها، ومحيطها في عدد من بيوت أقاربها في المدينة، وثم دخولها كلية الطب وبعض تجاربها فيها. إلا أنها حين تكتب عن عملها السياسي، وعن رؤيتها السياسية، وتبتعد عن موضوع النساء، تصبح كتابتها كالوعظ، أو المحاضرة الفلسفية، وبالتالي أقل تشويقاً مما كانت عليه.

والجدير بالذكر أنها، باستثناء تجربتها السيئة مع نبوية موسى، لم يرد ذكر أي من النسويات الأخريات، مصريات كنّ -- أمثال هدى شعراوي، درية شفيق، أمينة السعيد -- أو أجنبيات --أمثال Simone de Beauvoir, Germaine Greer, Virginia Woolf -- في تكوين حسها النسوي. ولست أدري إن كانت إلى هذه الدرجة بعيدة عن أجواء الفكر النسوي.

أخيراً، وجواباً على الأسئلة التي طرحتها في بداية هذه الدراسة، يتبيّن بوضوح أن نسوية نوال السعداوي مبنية على الواقع، وعلى إحساس الفرد فيه وألمه، على تجربتها أولاً كفتاة في بيت والديها، وفي المدرسة، ثم في دراسة الطب وممارسته. كما أنها مرتكزة على تجارب نساء أخريات عرفتهن، من أقارب وخادمات وخاصة مريضاتها. ويظهر أنها تدين بشدة المجتمع الأبوي الطبقي، ولا ترى خلاصاً إلا من خلال مجتمع

(٣٧) A Daughter of Isis, op. cit., p. 161.

اشتراكي خال من الطبقية والسلطة والغبن والجهل. ولا بد من الذكر هنا أن في كتاباتها الصحفية الحالية، تضع نوال السعداوي النساء العربيات في دائرة واسعة تشمل ليس فقط مجتمعاتهن الفاسدة والظالمة، بل العالم بأسره، وما يتضمن من استبداد تاريخي، كالاستعمار، ومن علاقات اقتصادية عالمية تظلم الناس في جميع أنحاء العالم، ومن حركات دينية أصوليّة سواء أكانت إسلاميّة أم يهوديّة أم مسيحيّة.

فاطمة المرنيسي: السيرة الذاتية

إذا كانت نوال السعداوي تُصور الحياة المنزلية بشكل سلبي للغاية، فإن فاطمة المرنيسي تقوم بعكس ذلك. فهي أيضاً كتبت سيرتها الذاتية بعنوان: **The Harem Within: Tales of A Moroccan Girlhood** (الذي كتبته بالإنكليزية وصدر لأول مرة سنة ١٩٩٤ تحت عنوان: **Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood**. ومن المؤكّد أن ذكر كلمة «حريم» في العنوان أفاد في مبيع الكتاب في الغرب! ففكرة «الحريم» كما «الحجاب» "the veil") أسر الخيال الغربي منذ قرون.

في هذا الكتاب تدخل المرنيسي كثيراً من عالم الأسطورة إلى العالم الواقعي الذي تصفه.[٣٨]

ولدت سنة ١٩٤٠ في مدينة فاس، وتصف لنا طفولتها في «حريم» منزلها في تلك المدينة القديمة بكثير من العاطفة تجاه الشخصيات التي أحاطت بها في صغرها، ومنها أمها وجدتاها، عماتها وأولادهن، إضافة إلى معلمات، ضرّات جدتها، وعدد من الخادمات والرفيقات. ورغم نقدها الضمني لهذا العالم النسائي المغلق، فتروي قصة طفولتها بلهجة سعيدة، وتصف إيجاباً الحياة المنزلية الجامعة، المليئة بالصور، والموسيقى، والرقص، والطعام اللذيذ، والعادات السعيدة. فعلى سبيل المثال، حين تصف المشوار الجماعي الدوري إلى الحمام، وما يسبقه من تحضيرات، وكل ما يحتوي من أكل وشرب، وملابس، وروائح طيبة، وحديث، ولعب، ونوم، وتعاطٍ مع الآخرين، ترويه بغبطة. كما أنها حين تصف ليالي حنة الشعر، وغيرها من العادات التي تخدم جمال النساء، تكتب عنها كأسرار تقليدية يجب الحفاظ عليها. وفي كثير من الذي تصفه نوع من الحنان إلى عالم زال من الوجود، أو سيزول، وهذا العالم أحبّته وأسعدها.

تكتب عن جدتها ياسمينة، التي كانت إحدى زوجات جدها، ونتعرف إلى ضرّاتها اللواتي سكنّ معها، بمحبة. وتبين أن هذا النوع من التعايش طبيعي، غير قابل

(٣٨) Mernissi, Fatima. **The Harem Within: Tales of a Moroccan Girlhood** (Toronto: Bantam Books, 1997).

للاشمئزاز، فياسمينة شخصية قوية، تدير حياتها وحياة الذين سكنوا معها من ضرّات وأحفاد وخدم، بكثير من الود. لكن فاطمة تتكلم أيضاً عن شوق والدتها للخلوة، فكانت تكره الحياة الجامعة، وتدعو باستمرار ربها أن تعيش ابنتها في عائلة نووية صغيرة، لتحقق طموحاتها. من الواضح أن جدتها ووالدتها، وغيرهما من النساء اللواتي ترعرعت في وجودهن، أسهمن في زرع روح النسوية في قلبها، إما برفض حياة الحريم، كما فعلت والدتها، أو باعتناقها والتغلب عليها، كما فعلت جدتها. كما أن طفولة فاطمة واكبت الحركة الوطنية الاستقلالية، ويظهر أيضاً أن محبة الحرية زرعتها فيها هذه البيئة. وجدير الذكر أن هي أيضاً لم تذكر شيئاً عن قراءاتها في النسوية العالمية أو العربية، وبالتالي عن تأثّرها بها.

إن المرنيسي في كتابها تزيد على قصة طفولتها شيئاً من البلاغة التي تنقلنا من عالم الواقع –– هذا الواقع الذي كانت السعداوي متمسّكة به في كتاباتها الهامة–– إلى عالم الكلام الفلسفي، والحلم، والخيال. فتتكلم النساء في كثير من الأحيان بلهجة فلسفية غير واقعية، ويروين حكايات رمزية ذات هدف أخلاقي، الأمر الذي استوقفني مراراً في قراءة السيرة.

فعلى سبيل المثال، تسأل فاطمة الصغيرة أمها كيف تُخلق السعادة، فتجاوبها: «ينبغي عليكِ أن تعملي للوصول إلى الهدف. إن الإنسان ينمّي عضلات السعادة كما عضلات المشي والتنفس.»[٣٩] هل يخاطب إنسان في الواقع طفلة بهذا النوع من البلاغة؟

ومثل آخر: حين ترجع فاطمة الصغيرة إلى المنزل لابسة حجاباً، تنزعه والدتها بغضب شديد، وتقول لها: «الاختباء لا يحل مشاكل النساء. إنه يسهّل تصنيفها كضحية.»[٤٠] ومثل آخر عندما تتكلم عمتها المطلقة حبيبة لوالدة فاطمة عن طلاق الفنانة أسمهان من زوجها قائلة لها: «إذا فكرت في الطلاق، فإنه دائماً نوع من التقدم. إنه يجبرك على خوض مغامرة في أكثر الأوقات لا حاجة لك بها.»[٤١] وهناك عشرات الأمثال عن هذا نوع من الكلام، فهل يتكلم الناس على هذا النحو؟ وإذا كان الجواب سلبياً، فلماذا تكتب إذن المرنيسي بهذا الشكل؟ يخيل إليّ أن الجواب يقع في محبّتها لما

(٣٩) Ibid., p. 85. "You have to work at it. One develops the muscles for happiness, just like for walking and breathing."

(٤٠) Ibid., p. 106. "Hiding does not solve a woman's problems. It just identifies her as an easy victim."

(٤١) Ibid., p. 115. "When you think about it, divorce is always a kind of an advancement. It forces you to take an adventure, which most of the time, you could do without."

يسمى بـ «التراث»، ويجمع هذا النوع من الكلام مع ما تقوله عن الحمام والحنة والألبسة الحريرية والرقصات التقليدية، فكله تراث وكله شعر وكله يقع في عالم الحلم الجميل، وليس في عالم الواقع المرير.

في كثير من الأحيان يحس القارئ أن المرنيسي تكتب كأنها تُعرّف العالم الذي نمت فيه إلى عالم آخر، عالم قرائها، وربما كان هذا عالم الغرب، وكلا العالمين لا يعرف أحدهما الآخر. وهناك شيء من ال«استشراق» -- إذا صح التعبير --في هذا النوع من الكتابة، ففيه نوع من التفسير الانثربولوجي أكثر من كتابة ذكريات. فمن خلال صور وصفية وتفسيرات تشعرنا دائماً وكأننا في رحلة سياحية، معنا ترجمان يلفت أنظارنا إلى ما يجب لفت النظر إليه. ورغم أن قراءة هذا الكتاب ممتعة للغاية، ومفيدة جداً، إلا أنني مللت في النهاية من هذا الأسلوب. فالعالم الذي تصفه كأنه عالم «التقليد»، والعالم الآخر الذي تخاطبه عالم «الحداثة»، وأخشى أن يكون عالم التقليد العالم العربي وعالم الحديث الغربي، فكثيراً ما نرى في كتابات المرنيسي هذا النوع من المقارنة المبنية على إطلاقيات.

وكم فوجئت حين قرأت أنها قالت في كلمة ألقتها في مؤتمر نسائي في القاهرة عام ١٩٨٦ أن يجب علينا أن نتخلص بشكل نهائي من فكرة «التراث»، كما أن علينا أن نركّز على الحاضر ومتطالباته العلمانية.[٤٢] إلا أنني رأيت خلال هذه الدراسة أن هناك تناقضات أخرى في كتابات فاطمة المرنيسي.

فاطمة المرنيسي والإسلام

إن فاطمة المرنيسي حين كتبت ذكرياتها كانت مرسَّخة في الغرب ككاتبة نسوية مسلمة هامة، ومرجع عن الإسلام فيما يخص النساء. فكتاباتها الأكثر شهرة -- **Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society** (كتب باللغة الإنكليزية ونشر لأول مرة سنة ١٩٧٥، عنوانه العربي **ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية**) و**The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam** (نشر لأول مرة باللغة الفرنسية بعنوان **Le hareme politique** سنة ١٩٨٧، وعنوانه باللغة العربية **الحريم السياسي: الدين والنساء**)، هما يتكونان من تفسيرات لنصوص إسلامية (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والفلاسفة والفقهاء والعلماء) ولتاريخ الإسلام السياسي والعسكري، إلا أن كتبها في

(٤٢) Hisham Sharabi, "The Scholarly Point of View" in **Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses**, Hisham Sharabi, ed. (New York: Routledge, 1990), p. 40.

المغرب قوبلت برفض رجال الدين، وحُظرت في بلدها الأم لفترة.

إن الكتابين يختلفان كل الاختلاف في ما يتوصلان إليه من استنتاجات، وفي نظرتهما إلى الإسلام فيما يخص النساء. في **Beyond the Veil** تقدم لنا نظرية حول القيود التي وضعها الاسلام على النساء، وتبني هذه النظرية على نظرة الإسلام إلى المرأة كونها تجسِّد خطراً على تماسك الأمّة بحيث إن رغباتها الجنسية تسبب الفتن بين الرجال، وكون أن الإسلام ينظر إلى النساء بأن طبيعتهن الجنسية ناشطة وليست خامدة، كما يراها فرويد، الأمر الذي يستوجب ضبطها.[٤٣] تقول: «إن البنية الاجتماعية الإسلامية كلها يمكن رؤيتها كهجوم على القوة المشتّتة للطبيعة الجنيسة الأنوثية.»[٤٤]

وعملية ضبط النساء حصلت خاصة في بداية تاريخ الإسلام، حين حاول المسلمون القدامى أن يحافظوا على النظام الجديد، فإن الرسول، كما تكتب المرنيسي، قد جاهد ليجعل من قبائل متفرقة أمّة إسلامية واحدة متماسكة موحدة، ولذا رأى أن النساء يشكلن خطراً على ذلك. كما أنه رأى، كما تقول المرنيسي، أن الأسر المسلمة الصحيحة يجب أن يسيطر عليها رجل ليضبط فيها العلاقات الجنسية، وبالتالي لتجنب الفتن.[٤٥] كما أنه برأيها سمح تعدد الزوجات والطلاق لأن حب الرجل لامرأة واحدة يهدد أيضاً المجتمع، إذ إن بوسع علاقة خاصة أن تنافس حبه لله، وحبه للأمة وولاءه لها.[٤٦]

وتقول المرنيسي إن الإسلام حدّ من حرية التصرف التي كانت النساء في الجاهلية يتمتعن بها -- خاصة فيما يخص الزواج والطلاق، حيث كان لهن حق اختيار أزواجهن وحق الطلاق منهم.[٤٧]

كما أشرنا أعلاه، هذه النظرة إلى وضع النساء في الإسلام بنتها المرنيسي على نصوص دينية كما على تاريخ الإسلام. لكنها استندت فيها أيضاً إلى نظرية السوسيولوجي الإنكليزي جورج مردك، George Murdoch، الذي تستشهد برأيه على أن هناك نوعين من المجتمعات: الأول يصل إلى النظام الاجتماعي من خلال كبت الحرية

---

(٤٣) انظر إلى الفصل الاول لكتاب
Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society, Revised Edition. (London: Al Saqi Books, 1985),
وهو بعنوان: The Muslim Concept of Active Female Sexuality (pp. 27-45).

(٤٤) **Beyond the Veil**, p. 45.

(٤٥) Ibid., p. 80.

(٤٦) Ibid., pp. 113 ff.

(٤٧) Ibid., pp. 49-53.

الجنسية كبتاً ذاتياً باستبطان القوانين الدينية والاجتماعية فيما يخص العلاقات الجنسية، ومثل عن تلك المجتمعات ما تسميه «الغرب». أما المجتمعات الأخرى فتصل إلى نظامها الاجتماعي بفرض هذه القوانين فرضاً ظاهرياً خارجياً، ومثل تلك المجتمعات المجتمعات الإسلامية التي تفرض علامات خارجية كالحجاب، والخدر وغيرها، لتضبط الحرية الجنسية.(٤٨) ولتبرهن هذه الفروقات النظرية تختار مفكراً من كلتا الحضارتين لتحلل من خلال فكره نظرة حضارته إلى الموضوع. أما الخيار الذي تصل إليه فهو خيار عجيب للغاية، فالمفكر الإسلامي الذي اختارته هو الإمام الغزالي، والمفكر «الغربي» هو سيغموند فرويد -- فكيف يمكن أن يتشابه مفكر ديني من القرن الثاني عشر ومفكر علمي من القرن العشرين؟

تُظهر المرنيسي العلاقة بين هذه القراءة للإسلام والحضارة الإسلامية وبين الواقع النسائي المعاصر، الذي يتجسد بالقوانين المغربية الحديثة خاصة Code du Statut Personnel الصادر سنة ١٩٥٧.(٤٩) ونلاحظ في مقارنة هذه العلاقة أحد الفروقات بين نظريتها ونظرية نوال السعداوي: فكلتاهما ترجع إلى واقع معاصر، لكن واقع المرنيسي يظهر تجريدياً، كونه جماعياً، فرغم أنها تنقل لنا حقائق مبنية على أبحاثها، ونرى فيها قلق النساء في المجتمع المغربي،(٥٠) لم نشعر بوجود فرد يتعذب، خاصة بالنسبة إلى الواقع الذي ترسم صورته نوال السعداوي، تحسسنا من خلالها عن مشاعر الفرد، ويأسه، في الدائرة الكبيرة التي يتخابط فيها.

أما كتاب **The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam** فيُفاجئ القارئ الذي سبق له أن قرأ **Beyond the Veil**، فهنا تقدم المرنيسي قراءة مختلفة تماماً عن القراءة السلبية للإسلام فيما يخص المرأة التي قدمتها في الكتاب الأول. وفي **The Veil and the Male Elite** تبرهن أن القوانين والعادات المجحفة بحق النساء ليست ناتجة من الإسلام -- نصاً وسنة وحديثاً ونظرية-- بل هي ناتجة من تاريخ الواقع أو واقع التاريخ، ومن رغبة رجال النخب في أن يسيطروا على المجتمع.(٥١)

تباشر قراءتها تاريخ الإسلام من الحاضر المرير، وتقول إن المسلمين في القرن

---

(٤٨) Ibid., p. 30.

(٤٩) **Beyond the Veil**, p. 89 ff. انظر إلى الجزء الثاني للكتاب.

(٥٠) Ibid., See Chapter 4 "The Modern Situation: Moroccan Data," pp. 89 ff.

(٥١) Mernissi, Fatima. **The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam**, Mary Jo Lakeland, tr. (Cambridge, Mass., Perseus Books, 1991), p. ix.

العشرين يعانون «ألم الحاضر» (mal du présent)، وتستشهد بكلمة المفكر المغربي محمد الجابري الذي قال إن «القارئ العربي يوجّه أنظاره إلى الماضي ليأخذ منه القوة التي ينكرها عليه الحاضر».[٥٢] والرجوع إلى الماضي، الرجوع إلى التقاليد التي يطالب بها الرجال، هو السبيل لرجوع الأمور إلى نصابها.

ولكن قراءة الماضي كما يُقرأ عادة بشكل مغلوط، ومبنيّ على تفسير النصوص على قرون من كره النساء (misogyny). وفي **The Veil and the Male Elite** تقدم صورة عن الرسول كرجل محب للنساء ومخلص لقضاياهن، كما أنه كان يحترمهن ويؤمن بقدراتهن، وبالتالي تظهر المرنيسي أن وضع النساء تقدم مع الإسلام على ما كان عليه في الجاهلية (وهذا عكس ما قالته في **Beyond the Veil**)، والخلاصة أن لا خلاف على الإطلاق بين الإسلام -- أي الإسلام الأصلي، المفهوم فهماً صحيحاً -- وبين الديموقراطية التي يطمح بها المسلمون المعاصرون. فالحقيقة، كما تقول المرنيسي، أنه بعد وفاة الرسول، وخاصة عندما استلم الحكم عمر بن الخطاب، أصبح الحكم بين أيدي نخبة من الرجال، ومنذ ذلك الوقت تدهور وضع النساء المسلمات.[٥٣]

إحدى المشاكل في كتابة فاطمة المرنيسي هاجسها بفكرة الحدود -- وهذه الفكرة تمهد بها في سيرتها الذاتية. والحدود التي تتكلم عنها أو ترمي إليها هي الحدود بين العالم الإسلامي والغرب. ورغم أنها لم تكتب في هذين الكتابين عن الحدود بمعنى عدائي ثابت، ولم تقدم لنا فيهما حرباً مستمرة بين حضارتين، أو مواجهة ضرورية، إلا أنها تفرّق بينهما بشكل مطلق لا يقنع القارئ على الإطلاق.

فما «الغرب»، مثلاً؟ وما «الإسلام»؟ (هنا أتكلم طبعاً عن الإسلام ليس كدين وعقيدة بل كحياة سياسية وتاريخية) هل هما فكرتان مطلقتان خارج الزمن وخارج المكان وخارج الواقع، من دون طبقات، أو صراعات داخلية؟ هل «غرب» جورج بوش «غرب» الستينيات من القرن الماضي؟ هل للطبقة الغنية في «الغرب» رؤية الفقراء نفسها؟ هل جميع القراءات السياسية في «الغرب» متماسكة معاً؟ هل أن فكرة واحدة سائدة في «الغرب»، تسيطر سيطرة كاملة على كل شيء؟ كيف إذاً الكلام عن «الغرب» كما تتكلم عنه فاطمة المرنيسي؟

وهل العالم الإسلامي كما يختبره عربي خليجي غني هو عالَم الفلاح المصري

---

(٥٢) The Arab reader turns to the past in order to draw from it the strength that the present denies him.
Ibid., p. 16.

(٥٣) Ibid., p. 39.

نفسُه؟ هل النساء في جميع البلدان الإسلامية يعشن الحياة نفسها ويخضعن للعادات الاجتماعية نفسها -- في بنغلادش كما في لبنان، في اندونيسيا كما في تركية، في باكستان كما في المغرب؟ هل يرتدين الأزياء نفسها ويطالبن بالمطالب السياسية نفسها؟ أين الطبقات في هذا المفهوم الأحادي؟ أين السلطات السياسية والتوازنات الاثنية؟ أين كل الاختلافات التي تغني الحياة في العالم الإسلامي كما في العالم الغربي؟

وحتى لو أردنا أن نتكلم عن الإسلام كدين وعقيدة وشريعة، هل كل الآراء متماسكة في كل الموضوعات، خاصة بما يخص النساء؟ وهل الحياة المعيشية في كل مكان وفي كل الطبقات وفي جميع المجالات متطابقة ومتساوية؟ أليس هناك صراعات عقائدية داخلية تتحول في بعض الأحيان من صراعات فكرية إلى صراعات دموية؟ تلغي المرنيسي كل هذه الفروقات في كتاباتها عن «الإسلام»، كما عن «الغرب».

إن مشكلة النظرة الأحادية للعالم التي تتمسّك بها المرنيسي تصل إلى قمتها في كتابها **Islam and Democracy: Fear of the Modern World** الذي كتبته باللغة الفرنسية سنة ١٩٩١ بعد حرب الخليج الثانية، وأعيدت طباعته بعد حوادث ١١ أيلول، ٢٠٠١، تبحث فيه عن أسباب فشل العالم العربي في مواجهته مع الغرب، وتستنتج فيه أن لا خلاص للعرب إلا عن طريق النساء والنسوية، فعالم الرجال أصبح غير صالح للتطور.

لسوء الحظ، ليس هنا مكان أو مجال لتحليل هذا الكتاب من الزاوية التي حللت فيها أمل عميري أعمال نوال السعداوي. إنما الواضح أن فاطمة المرنيسي في هذا الكتاب تخاطب العالم الغربي. فعلى سبيل المثال، عنوان الفصل الخامس للكتاب «القرآن»، وكلماته الأولى «ان القرآن كتاب مؤلف من ١١٤ سورة متفاوتة الطول،... ان القرآن أنزل باللغة العربية على الرسول»[٥٤] ومن المؤكّد أن هذه المعلومات ليست موجهة إلى قارئ عربي أو مسلم! وتبدو المرنيسي كأنها الوسيط بين عالمين.

في هذا الكتاب، تقابل المرنيسي بين عالم غربي عقلاني وخيّر وحكيم وحديث، وبين عالم إسلامي رافض للعقلانية، عنيف ودموي، خائف من الحداثة، لا خيار له في تسوية صراعاته إلا من خلال الصراع العنيف. تظهر المرنيسي أن مفهوم الإسلام الصحيح للإمام الذي يجب أن يقود الأمة بحكمة وإيمان، استُبدل في الواقع عبر التاريخ بقائد استبدادي وعنيف ووحشي،[٥٥] وإن تقليد الخوارج وأسلوبهم، الذي تصل فيه

(٥٤) **Islam and Democracy: Fear of the Modern World**, Second Edition. Mary Jo Lakeland, tr. (Cambridge, MA: Perseus Publishing, 2002), p. 75.

(٥٥) Ibid., p. 37.

حكماً المواجهة مع السلطة إلى العنف والقتل، تغلّب عبر تاريخ الإسلام على خيار تقليد المعتزلة، أي المواجهة بالفكر والعقلانية.[٥٦] وتتابع قولها: «إن هذا الإسلام، إسلام القصور، مجرد من بعده العقلاني، هو الذي يضغط على وعينا اليوم.»[٥٧] أما الغرب، كما تصفه المرنيسي، فتفوّقه ليس راجعاً إلى سلاحه، بل إلى أن قواعده العسكرية أصبحت مختبرات، «وجنوده أدمغة، جيوش من الباحثين والمهندسين.»[٥٨]

هذا النوع من المقارنة الذي نواجه فيه مطلقين لا يفيد قراءتنا للتاريخ، ولا يساعدنا على تحسين عالمنا. فليس هناك حاكم مستبد في الغرب؟ أكان هتلر مسلماً، أو ستالين، أو تشاوتشيسكو؟ هل شارون مسلم؟ هل كان هؤلاء يسمحون بتسوية الخلافات السياسية بشكل عقلاني وغير دموي؟ هل كانوا يسمحون بالخلاف أصلاً؟ هل أن تاريخ بلدان الغرب خالٍ من الدم أو الصراعات الدموية؟

وفي المقابل هل مُحيت بشكل كلي ونهائي العقلانية من الصراعات العربية الداخلية؟ ماذا عن تبادل الأفكار في الكتابات والمؤتمرات العديدة التي نراها كل يوم في العالم العربي، في قطر أكثر من قطر آخر؟ ماذا عن الجامعات والمعاهد، عن دور النشر؟ أليس هناك عقلانية في العالم العربي؟ أليس هناك شيء إلا الصراعات الدموية؟ لا أريد إطلاقاً أن أدافع عن الأنظمة العربية، أو عن فشل العرب في زمننا، ولا أريد أن أنكر تفوق العالم الغربي على عالمنا من ناحية الإنتاج الفكري خاصة في العلوم، إلا أنني أفضل أن أفتش على أسباب هذا الفشل في واقع حيّ، لا مطلق كما تصفه المرنيسي. رغم موافقة المفكر نصر حامد أبوزيد المرنيسي في كثير مما جاء في كتابها، فإنه يلومها، مثلاً، على تجاهلها النتائج السلبية للاستعمار الغربي على عالمنا العربي، ولزرعها إسرائيل في وسطنا، كما أنه ينقدها مراراً على التعميم والتبسيط.[٥٩]

حين تصل إلى موضوع النساء، تكتب فاطمة المرنيسي عن النساء العربيات والمسلمات بلهجة لا يمكن لنا أن نصفها إلا بال«استشراقية»، فهي مليئة بالغريب والساحر، وكأن النساء العربيات والمسلمات لسن موجودات في عالم الواقع، بل في

---

(٥٦) Ibid., p. 32.

(٥٧) It is that Islam of the palaces, bereft of its rationalist dimension, that has been forced on our consciousness as the Muslim heritage today.
Ibid., p. 37.

(٥٨) Ibid., p. 43.

(٥٩) نصر حامد أبوزيد، «الإسلام والديموقراطية والمرأة: دوائر الخوف عند فاطمة المرنيسي (الخوف من التحديث والحداثة)»، في دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، الطبعة الثانية (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)

عالم السحر والحلم. فالفصل العاشر من كتابها، وهو بعنوان «غناء النساء: والهدف الحرية» (Women's Song: Destination Freedom) تستهله بالكلام الآتي: «العالم العربي سوف ينطلق. هذا ليس نبأ، بل هو حدس نسائي، والله، الذي يعرف كل شيء، يعلم أن حدس النساء لا يخطئ إلا نادراً.»(٦٠)

وتتابع قولها إن الحرية والتجديد في العالم العربي سوف تحققهما النساء العربيات، اللواتي «لا يخفن من الحداثة، تُتيح أمامهن فرصة لإيجاد بديل من التقليد الذي يشكل عبئاً ثقيلاً عليهن. يشتقن إلى عالم ممكن أن تسوده الحرية. كنّ منذ قرون، مقيّدات ومحجبات، يغنين عن الحرية، إلا أن أحداً لا يسمعهن...»(٦١) وبعد فقرات قليلة، تعود لتقول: «إنهن خائفات، يقعن ويشعرن بالضعف -- فكيف يمكن أن يتحركن إذا كنّ مكبلات؟»(٦٢) وفي الصحفة التالية تصفهن «شاحبات وصارمات» (pale and grave). فهذا النوع من الكتابة يرجعنا إلى ما اعتدنا أن ندينه بالأنماط الجاهزة (stereotypes) في بعض الكتابات الغربية عن النساء العربيات.

في كتاب فاطمة المرنيسي **ملكات الإسلام المنسية The Forgotten Queens of Islam** (الذي صدر لأول مرة باللغة الفرنسية سنة ١٩٩٠ بعنوان **Sultanes oubliées** وعنوانه بالعربية **السلطانات المنسيات**) تتساءل عما إذا كانت هناك مشاركة للنساء في القيادة العسكرية والسياسية عبر التاريخ، وهذا موضوع شيّق تعلمت الكثير منه، خاصة حين تصف الملكات المسلمات أمثال شجرة الدر المملوكية والملكة عروى اليمنية وغيرهما. إلا أن المرنيسي ترجع في الكتاب إلى بعض التعميمات غير المبررة على الإطلاق، فتقول إن تقدم المجتمع العربي مقيّد بالخوف والخضوع لقائد قاسٍ ومستبد. فمع أنني أعترف بشيء من الصحة في هذا الوصف القاسي، فكيف تفسّر إذاً مقاومة الفلسطينيين -- واللبنانيين -- للاحتلال الإسرائيلي الشرس؟ وكيف تفسر الثورات والمظاهرات المختلفة وحركات المقاومة لأنظمة عربية مستبدة، وبالتالي لوجود آلاف السجناء السياسيين، إذا كان كل ما تعلمناه الخضوع؟ وليس للمسلمين والعالم الإسلامي شيء غير التقليد السياسي الذي تصفه -- ألم نقرأ، ألم نفكر، ألم نتعلم شيئاً إلا هذا التقليد؟ تقول في آخر صفحات الكتاب: «ان الغربيين يركزون على التفكير، أما

(٦٠) The Arab world is about to take off.
This is not a prophecy. It is a woman's intuition, and God, who knows everything, knows that women's intuition is rarely wrong.
Ibid., p. 149.

(٦١) Ibid., p. 150.

(٦٢) Ibid., p. 151.

(٦٣) Ibid., p. 151.

نحن... فنضع جهودنا في فن الكلام. لكن لنقول ماذا؟ في الكثير من الأحيان لا ندري ما نقوله».(٦٤)

صدر سنة ١٩٨٢ كتاب بعنوان **La femme dans l'inconscient musulman** (النساء في اللاوعي الإسلامي) عن كاتبة تدعى فتنا أ. صباح (Fatna A. Sabbah) ويقال إنها حقيقة فاطمة المرنيسي.(٦٥) يحتوي الكتاب على تحليل لبعض النصوص الأدبية العربية الجنسية (erotic) وبعض النصوص الدينية فيما يخص النساء والجنس، وهذا الكتاب يعاني أيضاً برأيي تعميمات غير مبررة. فحين قرأت الكتاب كنت أتساءل ما معنى «اللاوعي الإسلامي؟» فهل هناك لاوعي إسلامي ولاوعي مسيحي مثلاً، أو هندوسي؟ ربما كان الجواب إيجابياً فقط فيما يخص الذكريات الدينية من الحياة التعبّدية -- كصورة الصليب عند المسيحيين مثلاً، أو الأيقونات ورائحة البخور وأنغام الموسيقى الكنائسية وغيرها. أما إذا تكلمنا عن اللاوعي الإسلامي فيما يخص الجنس، فلم أرَ الفرق بين الحضارات. حين قرأت هذا الكتاب كنت أتذكر في كل صفحة معرضاً حضرته منذ بعض الوقت في أحد متاحف لندن لصور جنسية erotic paintings للفنان الاسباني الكبير بيكاسو، فكانت تلك اللوحات تشبه الصور التي تتكلم عنها فتنا أ. صباح في كتاب **النساء في اللاوعي الإسلامي**.

إن الكاتبة تعمّم من أول صفحة، فتتساءل لماذا صفات الجمال عند النساء في المجتمع الإسلامي الصمت، والجمود، والطاعة؟ وثم تستشهد بالإمام الغزالي كما وصف المرأة المثالية.(٦٦) إلا أنني لم أر أن هذه الصفات محصورة بالحضارة الإسلامية، فماذا مثلاً عن مريم العذراء، التي تشكل عذريتها أحد أركان المسيحية؟ وبوسعي أن أستشهد بعشرات من أبيات الشعر من الأدب الإنكليزي لأبرهن أن الصفات نفسها كانت تعتبر أيضاً مثالية في تلك الحضارة -- وسأكتفي ببيت شعر واحد من مسرحية شكسبير، **الملك لير**، حين يصف لير ابنته المحبوبة كورديليا بعد وفاتها:

Her voice was ever soft, gentle, and low, an excellent thing in woman.

كان صوتها دائما ناعماً، ولطيفاً وخافتاً، وهذه ميزة ممتازة عند النساء.

أخيراً، ان كتابة فاطمة المرنيسي النسوية، التي فيها كثير من الصحة والعلم والمثير، والإثارة ترتكز أولاً على تحليل ديني وتاريخي للواقع، وهذا التحليل مشوّه إلى

---

(٦٤) Ibid., p. 188.

(٦٥) Hisham Sharabi, op. cit., p. 41.

(٦٦) Sabbah, Fatna A. **Woman in the Muslim Unconscious**. Mary Jo Lakeland, tr. (New York: Pergamon Press, 1984), p. 3.

درجة ما بالتعميم، تقارن بين عالمين مطلقين، إسلامي عربي من جهة وغربي من جهة أخرى، وتصور في كثير من الأحيان النساء العربيات وعالمهن بشكل سحري، غير واقعي. الخلاص كما تراه يتطلّب أولاً قراءة صحيحة للإسلام، وفهماً عميقاً للتاريخ، وعناقاً للنموذج الغربي للحداثة.

الخلاصة:

تضع كلتا الكاتبتين المرأة العربية والمسلمة في إطار سياسي لتفسّر وضعها السيّئ، وكلتاهما تشكو من عدم الديموقراطية في المجتمعات العربية، ومن الاستبداد السياسي كما من الغبن والتفكير المغلوط. لكنهما تختلفان بتفسير هذه الظواهر. نوال السعداوي تلوم الأبوية السلطوية ورأس المالية في المجتمع العربي والدولي، وتلوم أيضاً التركيبة الدولية وتاريخ الاستعمار. أما فاطمة المرنيسي فهي تلقي اللوم على المفهوم المغلوط للإسلام، و«الميسوجينية» التي نتجت منها، كما أنها ترى جذور المجتمعات العربية غير الديموقراطية في التاريخ السياسي الإسلامي.

في الصفحات الأولى من هذه الدراسة ذكرت أن إحدى الوظائف النسوية السعي إلى تغيير المجتمع ليصبح أقل إجحافاً في حق النساء، وبالتالي جميع المواطنين، وهذا ما تفعله نوال السعداوي بامتياز، فتكتب في أعمالها الهامة جداً عن واقع صعب، وتحرك العصبية عند القارئ ليحس كما تحس بثورتها على عدم العدالة في المجتمع.

وظيفة أخرى للنسوية أن تكون آلية لتحليل المجتمع والتاريخ، كما الآداب والفنون وغيرهما، وهذا ما تهدف إليه فاطمة المرنيسي. والسؤال الآن أية وظيفة من الوظيفتين تهمنا كنساء عربيات؟ والجواب، طبعاً، إن الوظيفتين بالغتا الاهمية، ولا غنى لواحدة عن الأخرى. وإذا طرحنا سؤالاً آخر وتساءلنا عما إذا كانت إحدى الكاتبتين تتفوّق على الأخرى كنموذج للعمل النسوي المستقبلي في العالم العربي، فالجواب سيكون نفسه: فإن الكاتبتين مهمتان جداً، ولا غنى لواحدة عن الأخرى. فكلتاهما فتحت بجرأة فائقة أبواباً مغلقة، وبذلك قد أثبتتا أن ليس هناك موضوع ممنوع التداول فيه، كما أن ليس هناك حقل معرفي ممنوع للنساء أن يخضنه، وهذا إنجاز مهم بحد ذاته.

أما إذا طرحنا سؤالاً ثالثاً وتساءلنا عما إذا كانت إحدى الكاتبتين تتفوّق على الأخرى كنموذج للعمل النسوي المستقبلي في العالم العربي —وأتكلم هنا عن المستقبل القريب— فالجواب سيكون مختلفاً.

إن الحركة النسائية حين تتخذ لها أهدافاً اجتماعية أو سياسية ملموسة — كتغيير قانون غير عادل أو حق النساء في التصويت — وتصب جهودها عليها، تصل في النهاية إلى تحقيق نسبة لا بأس بها من النجاح. بمعنى آخر، ان الطريق إلى النسوية

الناشطة التي يكون مصدرها واقعاً قائماً على أذيّة آلاف النساء المتورطات في هذه القضايا المؤثرة فيهن بشكل مباشر، تجعل من هؤلاء النساء قوام جيش يناصر هذه الحركة، ما يؤدي إلى تغيير ملموس في المجتمع. وهذا ما حصل مراراً في تاريخنا المعاصر.

في المقابل يجب الاعتراف بأن حركة نسائية من دون فكر نسوي يمهّد طريقها ويحلل أسباب مشاكل النساء، ويرفع مستوى الوعي العام، ستكون لها طموحات متواضعة، وجهود خجولة، وبالتالي سوف تحقق نجاحاً محدوداً بالنسبة إلى ما بوسعها أن تصل إليه لو كانت الحركة قائمة على الفكر النسوي.

وهذا يوصلنا إلى تقييم كتابات نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي. رأينا أن نوال السعداوي بَنَت كتاباتها وأفكارها على واقع اختبرته بشكل مباشر، وهذا الواقع واقع ملايين النساء اللواتي يشكلن جيشاً. أما فاطمة المرنيسي فبعدت عن الواقع اليومي لحياة النساء، وعن حياة الفرد، وركزت على تحليل التاريخ والدين والفلسفة. ولكلتا الطريقتين حسنات وسيئات، ولكلتيهما فخاخهما الخاصة، لكن الفخاخ التي تقع فيها فاطمة المرنيسي في رأيي أخطر على مستقبل النسوية العربية، فمجرد ما وضعنا المشكلة النسائية في إطار الدين، خاصة في يومنا هذا الذي تنشط فيه الحركات الدينية الأصولية، فإن المشكلة أصبحت دينية، لا تحلها إلا المؤسسة الدينية، وهي حكماً مؤسسة لا يسيطر عليها سيطرة شبه كاملة الرجال فقط، (وهذا ليس فقط في الإسلام بل في المسيحية واليهودية أيضاً) بل يحكمها في معظم الأحيان محافظون، لا يرحبون بالتغيير أو الانفتاح. وهذا الموقف أخذته ليس جبناً مني، وخوفاً على سلامة النسويات، بل خوفاً من الدخول في الجدل الديني الذي لا نهاية له، كما يبرهن بوضوح من خلال المناقشات الحادة التي تنقلها لنا كل يوم المحطات الفضائية العربية، والموضوعات نفسها تُناقش سنة بعد سنة، والنصوص الدينية نفسها تُستَخدم في النقاش، وتُستدعى أيضاً المراجع الدينية ذاتها، وهذا في الوقت الذي تعاني فيه النساء العنف والفقر والتعذيب النفسي والقوانين المجحفة بحقهن، كما تعاني الأمة أيضاً الفقر والعنف والإحباط والكآبة، فما الجدوى منه؟

هذا ليس معناه أن علينا أن نجهل الدين والنصوص الدينية والتاريخ وطبيعة المجتمعات الإسلامية أو الأسلوب الفلسفي، كما أن ذلك لا يعني أنه يجب التعامل مع المفيد فقط من دون الفلسفة والفكر والتنظير-- لا، على الإطلاق. لكن معناه برأيي أن النسوية الناشطة، المبنية على فهم ماضينا وحاضرنا وعلى فكر نسوي سليم، قد تكون في الوقت الحاضر مفيدة في تغيير الواقع، وفي إعادة خلق ما يسمح لنا بأن نشارك في صنع القرار في مجتمعاتنا، وبذلك نسهم في ولادة عالم جديد.

الخطابات المتباينة لـ«النّسويّة والإسلام» والخوف من «الازدوجيّة في المعايير»

حُسن عبود

يثير الخطاب الأكاديمي المهتم بالنِّسويّة والإسلام[١] عند البعض الحذر من إزدواجية في المعايير أو اجتماع «لفظتين متناقضتين: نِسويّة (فمينيزم) وإسلام»! فتطرح أسئلة مثل ما جدوى أن تدرس النساء الإسلام من وجهة نظر قضايا المرأة؟ وكيف يتّفق التراث الديني التوحيدي ونظامه الأبوي مع المنظور النِّسوي؟ وهل هناك مُسلِمات نِسويّات حقيقة؟ أم هو ترف أكاديمي أو «موضة» لأن خطاب الإسلام حديث الساعة ويقع تحت مجهر أبراج مراقبة. إن مصطلح «النِّسويّة» نسبة إلى «نِسوة»، هو مصطلح يشير إلى تجمّع نِسوة لأمرٍ ما[٢].

وقد كنا نقرأ أوائل القرن الماضي في النِّسائيّات (١٩١٠) لباحثة البادية (ملك حفني ناصف) وهي عبارة عن مقالات صحافية عالجت قضايا اجتماعيّة تتعلّق بالحجاب والسفور وتربية وتعليم البنات والزواج وتعدد الزوجات والعلاقة بين الرجل والمرأة والمقارنة بين المرأة المصرية

(١) انظر إلى تاريخ استخدام «الفمينيزم» و«الفمينيست» في الحركة النسائيّة المصريّة في
Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation*, (Princeton University Press, 1995), p. 19-20.
وقد بدأ استخدام مصطلح «النِّسويّة» في التسعينات من القرن العشرين بينما كانت النساء العربيات يستخدمن سابقاً «النسائيّات»، «تحرير المرأة»، ثمّ «قضيّة المرأة العربيّة» الخ... وتتحيّر النساء اليوم فيما تستخدم مصطلح «الجنوسة» أو تعريب «الجندر» والجندر «صياغة المعرفة بين التأنيث والتذكير» وهي رؤية متطوّرة للنِّسويّة.

(٢) إن مصطلح «النِّسوية»، نسبة إلى «نِسوة» والتي يشار إليها مثلا في القرآن الكريم تشير إلى تجمّع نِسوة بقصد أمر ما «وقال نِسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه» (القرآن: سورة يوسف) وقد أقرّ مجمع اللغة العربية النسبة إلى الجمع.

والمرأة الغربية. آنذاك كان هذا الوعي بـ«النِّسائيّات» يمزج بين قضايا المرأة المصريّة والأمة والاستقلال،[٣] ولم يكن خطاب تحرّر المرأة كما رفعته النساء المِصريّات خطاباً في المرأة المسلمة إنما كان للمرأة المصرية المسلمة والقبطية على حد سواء. وحين حاضرت بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمان) في «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة» (١٩٦٧) كانت تميّز بين المفهوم الإسلامي وغير الإسلامي لتحرير المرأة العربية، وبذلك تحدّد منطلقاتها وحقّ الآخر بمنطلقات أخرى. لكن مع ظهور الصحوة الإسلاميّة[٤] في الأوطان العربية والعالم الإسلامي، برز النموذج الإسلامي الديني الصريح والمتحمّس، وأمام هذا الإسلام النموذج الذي سار سائداً، برزت نساء مسلمات أكاديميّات وناشطات في حقوق المرأة أخذن زمام قضايا المرأة بأيديهن. والأجواء التي ساعدت النساء على أخذ المبادرة بأنفسهن عديدة منها: أنهن معنيات أكثر بقضاياهن ومسألة تهميشهن بسبب الرجل أو بسبب نظام أبوي له علاقة مباشرة مع الأنظمة السياسية الفاسدة أو غير ديمقراطية. ثانياً: أن النساء العربيات في الوطن أو في الشتات بتن يمتلكن الثقافة العلمية والتدريبات المنهجية، لطرح المساءلة والتنظير لأنواع القمع وأسبابه. فبدأ خطاب نسائيّ نِسوي[٥] لا يختبئ تحت عباءة عصرنة الإسلام أو الاستقلال الوطني[٦] ليطرح قضاياه، بل يريد وضع يده على الجروح خاصة في التراث الديني الإسلامي الذي أصبح غطاءً لكل التناقضات في المنطقة وهويّة يستعان بها تعويضاً عن فقدان هويّات أخرى.

إن دراسة كتابات نِسويّة صادرة عن نساء من مصر (بنت الشاطئ) والولايات المتّحدة الأميركية (عزيزة الهبري وليلى أحمد) والمغرب (فاطمة المرنيسي) ستساعدنا بلا أدنى شكّ على تفحّص بعض مفاصل المعرفة النِّسويّة للإسلام وتطوّرها. وهذه المفاصل ساهمت في تشكّل خطاب «النِّسويّة والإسلام» الأكاديمي

(٣) ملك حفني ناصف، النسائيّات، ط١(١٩١٠) القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨. ط٣.

(٤) يقول الدكتور رضوان السيّد إنه «ليس ممكناً تعليل الصحوة أو الإقبال على أسلمة المجتمع بطرائق شعائريّة ورمزيّة بفشل الدولة أو قمعها. إنها حركة شاملة وعالميّة وتتجاوز ديار الإسلام إلى ديار الأمم الأخرى وأديانها.» د. رضوان السيّد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، (دار الكتاب العربي، ١٩٩٧) ص ١٦٨.

(٥) من اكثر الامور غرابة أن يحتفل المجلس الأعلى للثقافة في مصر (عام ١٩٩٩) على مئة عام على تحرير المرأة باستدعاء قاسم امين عوضاً عن ملك حفني ناصف. لذلك اميّز هنا بين خطاب رجالي نِسوي وخطاب نسائي نِسوي.

(٦) كانت حركة التجديد الإسلامي بقيادة الشيخ محمد عبده وحركة الاستقلال بقيادة سعد زغلول والحركة النسائية بقيادة هدى الشعراوي في مصر أوائل القرن العشرين غير مستقلة بعضها عن بعض. انظر بدران.

العلمي الذي وسّع أطره إلى خطاب «الجنوسة والإسلام» هذه «الجنوسة (الجندر)» التي تقدّم معرفة واسعة عن النساء كنوع اجتماعي وتاريخي بعيداً عن الطبيعي وحجج الجوهر.(٧)

في هذا البحث سنركّز على الكتابات الصادرة عن النساء العربيات النِّسويّات المسلمات (مجتهدات وعلمانيّات).(٨) سنقرأ في القسم الأول: تفسير وتحليل بنت الشاطئ وعزيزة الهبري لموضوع «القوامة»، ثم نتابع الموضوع في القسم الثاني مع فاطمة المرنيسي من منطلق نقد نِسوي لتقريب السلطة من المقدّس إلى الإنساني. أما في القسم الثالث فسنطّلع على مصادر الجنوسة (الجندر) في الإسلام في دراسة لليلى أحمد. وفي القسم الرابع سنتابع استخدام مصطلح «النِّسويّة» لدى هؤلاء الناشطات ونتفحّص شرعيّة أطروحاتهنّ. أما في القسم الأخير فسنتعرّف على «النِّسويّة الإسلاميّة» كما بدأت تعرض لها مارغو بدران وأماني صالح. وهذا البحث هدفه التعريف بخطاب «النِّسوية والإسلام» الأكاديمي ومن ثم إزالة الغموض عن العلاقة بينهما (بين النِّسويّة والإسلام). فهل العلاقة هي لمعرفة نِسويّة للإسلام أم هي استراتيجية أو نقلة نوعية لأجيال تتماثل اليوم بالهوية الدينية في موقف الدفاع عن النفس؟ أم هي خطاب لأجل المرأة يسيّس قضيّتها للتحرّر والديمقراطيّة؟

مفهوم «القوامة» القرآني عند بنت الشاطئ وعزيزة الهبري

عندما قدّمت بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمان، ت ١٩٩٨)(٩) محاضرتها «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة» (١٩٦٧) في جامعة أم درمان، ركّزت في مقالتها على تحرير مفاهيم قرآنية عن الأنثى والمرأة كان الرجل قد أساء فهمها واستغل سوء الفهم هذا لصالحه. لذلك انكبّت في البداية على إثبات مسلّمات منها «أن حقها في الحياة هو ذاتي وأصيل ومفهوم إسلامي حرّ دون أن يتعلّق هذا الحق بإرادة رجل، أو يتقيّد

---

(٧) انظر، «الجنوسة والمعرفة: صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير»، الف، مجلة البلاغة المقارنة الصادرة عن الجامعة الأميركية في القاهرة، ١٩ (١٩٩٩).

(٨) أميّز هنا بين المجتهدة التي تعمل داخل التراث لتطوّر القوانين التشريعيّة والعلمانيّة التي لا تعني اللادينيّة إنما «تعني ببساطة فصل الدين عن الدولة، وتطبيقها العملي «أنسنة» السياسي، أيّ جعل شؤون الحكم مباراة سلميّة بين ساسة بشر لا كهنوت يزعمون العصمة بينهم.» (انظر، خالد شوكت، «شيراك اختار العلمانيّة اللادينيّة ورفض العلمانيّة المتديّنة.» النهار، ٨ كانون الثاني(٢٠٠٤) ص.١٩

(٩) تُعتبر بنت الشاطئ وهي أستاذة في الدراسات القرآنية من النساء اللواتي اهتممن بقضية المرأة المصرية والعربية والمسلمة. وكانت أول امرأة كتبت عن الفلاحة المصرية وعن الشاعرة العربية وسير نساء الرسول.

بكوني ألد أو لا ألد، أنجب ذكوراً أو لا أنجب!.»[١٠] وحددت كمال إنسانية المرأة بكل ما يتعلّق بهذه الإنسانية من حقوق، وما تحتمل من تكاليف وتبعات. ولم تدعُ بنت الشاطئ إلى المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة وحجّتها في ذلك: «أن أي مساواة تظلّ محكومة حكماً صارماً بمنطق الفطرة وقانون الطبيعة التي لا تعرف المساواة التامة بين الرجل والرجل ولا بين امرأة وامرأة، فضلاً عن أن تعترف بها بين جنس وجنس.»[١١] ثم تشير إلى أن هذا الحقّ في المساواة، بهذا الفهم، يرجع إلى أصل إسلامي مقرّر بنصوص صريحة من «الكتاب المحكم»، فلم يقل القرآن قط «لا تستوي المرأة والرجل» وإنما الذي فيه: «لا يستوي الخبيث والطيب» و«لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة» و«لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون». فمدار المساواة أو عدمها على الطيب والخبيث، والإيمان والكفر، والهدى والضلال، والجهاد والبذل والعلم والجهل وليس على الذكورة أو الأنوثة. وهذه اللفتة من بنت الشاطئ إلى المساواة الأخلاقية والدينية بين الرجل والمرأة التي أُقِرّت في القرآن تختلف بطبيعتها عن الأمور التشريعيّة التي أَقرَّت للرجل نظامَه الأبوي في أمور عديدة كالقوامة وحق الطلاق وتعدد الزوجات الخ... لنرَ كيف تحلل بنت الشاطئ مسألة قوامة الرجل على المرأة وهذه تعدّ من أولى المسائل التي تأخذها النِّسويات المسلمات وغير المسلمات بعين الاعتبار حين يعالجن قضيّة «النِّسويّة في الإسلام».

تطلب بنت الشاطئ من المرأة السويّة الفطرة أن تعترف «بأن للرجل حقه الشرعي والطبيعي في القوامة عليها مستشهدة بالآية: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجل عليهن درجة» (البقرة: ٢/٢٢٨). لكنها تطلب من الرجال أن يفهموا أن مناط القوامة هذه، ليس مجرّد الذكورة كالتوريث «للذكر مثل حظ الأنثيين» وإنما القوامة، في المفهوم الإسلامي حقّ للرجولة، وتزيد: «وليس أحب علينا نحن المسلمات الحرائر، من أن نقرّ لرجالنا بهذه القوامة عن رضى وارتياح.» لكن تعود فتحذّر الرجال أن يفهموا «أن حقّهم الشرعي في القوامة علينا ليس مطلقاً، للرجال عموماً على النساء عموماً»، وإنما هو مقيّد «بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» فإذا أخلّ رجل بهذا القيد سقط حقّه في القوامة.» وهنا نلاحظ أمرين: أولاً أنها تفرّق بين الرجولة والذكورة كما تقدّمها النصوص لكن لا تشرح المفهومين، وثانياً أنها تفرّق بين المطلق والمحدّد بمعنى أن هناك من لا يتحمل المسؤولية فتسقط عنه القوامة. ولو دخلت بنت الشاطئ

(١٠) بنت الشاطئ، «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة»، محاضرة ألقيت في جامعة أم درمان (القاهرة: مطبعة منحيمر، ١٩٦٧) ص ٥.

(١١) بنت الشاطئ، ص ١١.

في معايير الرجولة والذكورة والمروءة (من امرأة)[١٢] والأنوثة كما تمثّلها النصوص، لقرأنا فهماً لثقافة وخطاب كان يتشكّل في زمن الإسلام المبكّر. هذه المعايير لو حلّلت في محيطها الطبيعي ثم لوحق تطوّرها في الثقافة العربية الإسلاميةّ ستكشف عن أوجه التسيّس التي شملت تفسير كثير من التشريعات فيما بعد وعلى مدى قرون من الزمن.

سنة ١٩٨٢ استقطبت عزيزة الهبري مجموعة من النساء الأكاديميّات، وحررت كتاب النساء والإسلام.[١٣] نذكر من المشاركات على سبيل المثال ليلى أحمد في مقالة «النِّسويّة والحركات النِّسوية في الشرق الأوسط» وفاطمة المرنيسي في مقالة «العذريّة والنظام الأبوي» وعزيزة الهبري في «قصّتها الإسلاميّة: كيف دخلنا أساساً في هذه «اللخبطة؟»[١٤] أهمية الكتاب أنه استقطب الأكاديميات المسلمات (الهبري، المرنيسي، أحمد) إضافة إلى أكاديميّات غربيات نشطن في الدراسات الإسلامية ودخلن قضية المرأة المسلمة من الباب العريض.[١٥] وهنا سأترك معالجتَي المرنيسي وأحمد ذلك انني سأراجع أهم أعمالهما فيما بعد، وأقدّم هنا معالجة محرّرة الكتاب، عزيزة الهبري، في مقالتها: «قصّتها الإسلاميّة...»

تعود الهبري إلى بداية الإسلام فمراجعة البدايات تفتح المجال للتأويلات الجديدة ولإعادة صياغة المفاهيم. فتقرأ عن سيطرة النظام الأبوي على العرب قبل الإسلام في حقبة كانت لا تزال هناك آثار لممارسات تشير إلى نظام أمومي قديم، ومنها طبعاً عبادة الآلهة الإناث كما ذكر القرآن عن «اللآت والعزت ومناة». وتأتي على ذكر مشاركة النساء في الحروب وظواهر أخرى بقيت من هذا الإرث الأمومي. وترى أن صراعاً ديناميّاً بين النظامين الأبَوي والأُمومي قد سبق ظهور الإسلام بفترة مائة عام، لكن

(١٢) لا يوجد مفهوم للمرأة يقابل مفهوم «الرجولة» للرجل أما المروءة أيّ «الإنسانيّة» والقيم التي اشتهر بها العرب من الكرم والشجاعة والعفة والوفاء فهي للرجل والمرأة على حدٍّ سواء. وقد اقترح الزميل تركي على الربيعو أن نستخدم مصطلح «المروءة» للمرأة لانه بنظره المرأة مشتقّة منه والمرء أيضاً لكن اليوم المستخدم الرجل بدل المرء في الثقافة الحالية فلماذا لا نستعيد هذا المفهوم ونطرحه لمفاهيم مروءة المرأة. لكن المعجمي الأستاذ أحمد الخطيب لم يقبل هذا الطرح لذلك هو قيد الدراسة وننتظر توليد مفهوم لقيم المرأة تقابل «الرجولة» عند الرجل. وهذه المفاهيم تعبّر عن قيم اجتماعيّة وثقافية ولا علاقة لها بالذكورة والأنوثة أيّ الفروقات الطبيعيّة.

(١٣) Aziza al-Hibri, Editor, *Women and Islam,* (Pergamon, 1982).

(١٤) لن أشير إلى مقالة نوال السعداوي عن «المرأة والإسلام» لأن السعداوي تبدو موزَّعة فكرياً بين عدة محاور.

(١٥) هناك مقالات ثلاث لمختصّات في الإسلاميات:
Jane Smith and Yvonne Haddad, "Eve: Islamic image of woman," and AnneMarie Schimmel, "Women in mystical Islam," and Kenneth Jan Dorph, "Islamic Law in contemporary North Africa: a study of the laws of divorce in the Maghreb."

سرعان ما فقدت النساء موقع القوة في هذا الصراع. وتلوم السيطرة الأبوية التي أتاحت للرجال الحصول على تقنيّات الحرب والتجارة التي توفّرت لهم في الصراع الدائر بين البيزنطيين والفرس، فتراجعت النساء نتيجتها إلى أعمال الحياكة ورعاية القطعان وتربية الأولاد. وهكذا يتعلّق الأمر لدى الهبري بمن يحارب ويربح الصراع الاقتصادي والعسكري. وهي تقدم مثلاً على ذلك الصراع بين الدول التي تملك التقنيات المتطوّرة ودول العالم الثالث التي غُلِبت على أمرها بسبب افتقارها إلى تقنيّات القوّة الاقتصادية والعسكرية. فهل يا ترى المسألة هي مسألة صراع قوة واقتصاد فقط علماً أن رسالة محمد في عمقها كانت رسالة دينيّة تدعو إلى التوحيد الديني واللغوي والسياسي؟ (السؤال لكاتبة المقال). وتشير الهبري إلى الرابط بين تطوّر النظام الأبوي الجديد في بنية قبلية قويّة ترتكز على النسب الأبوي، «فالقبيلة كمجموعة تحدّد اجتماعها على أساس النسب الأبوي، فالأعمام وذريّتهم ينتمون إلى نفس القبيلة التي يرأسها رئيس القبيلة. وتلجأ القبيلة في الحرب إلى أقربائها الأعمام وليس إلى الأخوال ما قد تعني أحياناً طلب المساعدة من الغرباء. وحيث إن القبيلة هي السلطة السياسية والاقتصادية والعسكرية والتشريعيّة العليا، وحيث لا أهمية للفرد في هذه العشائرية المطلقة، أصبح «الرابط الأبوي» هو السلطة المطلقة في المجتمع الجاهلي يعمل على سير كل أوجهه والبحث عن كل القوى داخله. وأصبح نتيجة لذلك الأساس والجوهر للنظام الأبوي».[١٦]

تقدّم عزيزة الهبري الإيجابيات التي أتى بها الإسلام معتمدةً في أكثرها على أصولها القرآنية (وفي القليل منها على أصولها الفقهيّة؟) متكلمةً باسم الإسلام مع أن الخطاب الذي تستعمله قرآني. والكثير من هذه التشريعات باتت من طراز قديم لأن العودة إلى حسنات الماضي لا تكفي في الحجاج لضعف الحاضر ولأن تطور الأحوال والأزمان يعيب هذه الإيجابيّات. هي تذكّرنا بالإصلاحات التاليّة:

أن الإسلام حدد للرجال المدة الزمنية لهجر نسائهم في المضاجع، ومنع النساء من الحداد على الرجل مدة سنة، وحدد التعدد بأربعة نساء بعد أن كان الرجال لا يتقيّدون بحدود، وأقرّ للمرأة والطفل حقاً في الإرث، ومنع الرجال من اعتبار المرأة إرثاً يرثها مثل الأشياء البيتية وقد يرث الابن زوجة أبيه ويتزوجها بعد وفاة الأب، ومنعوا من الاتّجار بالنساء للمتعة وما إلى هنالك مما ساقته الهبري من كتاب عمر رضا كحالة، المرأة، قبل التطرّق إلى النقد الذي اختصرته ب:

«أن المساهمة الكبرى للإسلام في قهره للنظام الأبوي لا يقع في هذه الإصلاحات

(١٦) الهبري، ص ٢١٢.

فحسب إنما في الاستبدال الكلّي لـ «الرابط الأبوي» في الجاهليّة بـ «الرابط الديني» حيث الكل: الذكر والأنثى، الأسود والأبيض، الصغير والكبير والغني والفقير على قدر من المساواة واحد.» وأن الرسول محمداً حاول بشجاعة ونجاح أن يقتطع جزءاً من النظام الأبوي ليثبّت بعض الحقوق التي فقدتها النساء. ثمّ سيطرت الأبوية من جديد على رجال السلطة بعد وفاة الرسول حين لم تكن الفرصة مؤاتية للنساء لاستعادة قاعدتها فعادت سيرورة السيطرة إلى عادتها القديمة. وما تقوله الهبري ينطبّق دائماً على بدايات الرسالات الكبرى التي تستقطب النساء والرجال حول العقائد الكبرى والمساواة بين البشر لتعود عند مأسستها إلى التغاضي عن روح الرسالة الأولى ومُنشِئها. لكن بقدر ما هناك من رابط قوي بين القبلية والنظام الأبوي (كما ذكرت الهبري) فإن هناك علاقة قويّة بين النظام الأبوي والنظام التوحيدي[١٧] التي كانت في جوهر الدعوة الإسلاميّة وهذا مما لم تغوص الهبري ببنيته وأسبابه.[١٨] ثم بدأت فجأة تورد تارة مساوئ الأبويّة الإسلامية (البطركيّة الإسلاميّة) وتارة مساوئ الأبويّة العربية (البطركيّة العربية) وتعطي أمثلة على تمظهرها حتى وقعت الهبري بنفسها في هذه اللخبطة.

تحدّد الهبري إشكاليّات ثلاثاً تعتَبر العودة بها إلى القرآن أصح من الأخذ بها من التفاسير البطركية المخزية. وتغض النظر عن موضوع الحجاب مبررة أن الموضوع قد عولج كثيراً من منطلق أصوله غير الإسلامية. ومع أنني لا أوافق الهبري على هذا الاختزال السريع للحجاب الذي يتّصل بعمق في الثقافة العربية الإسلامية، إلا أن المقالة هذه ليست للرد على التبرّؤ من الحجاب بقدر ما هي لدرس طروحات وخطاب لتفعيله ونقد ما يجب أن ينقد. وتختصر الهبري المشاكل الملحّة في وضع المرأة المسلمة بتعدّد الزوجات والطلاق وقوامة الرجل والشهادة والإرث وكلها أمور قانونية أو فقهية رأت العودة بها إلى أصلها القرآني حلاً للاجتهاد الذي تصبو إليه. وسأذكر معالجتها لقوامة الرجل على المرأة لنقيس تطوّر الأفكار من بنت الشاطئ إلى الهبري مع فاصل الزمن القصير بين تاريخ كتابة المقالتين.

تفسّر الهبري «القوامة» على أساس الرشد الأخلاقي والرعاية، وتُظهر أن تفسير الرجل للآية على أساس أن الرجل «مسؤول عن المرأة لأن الله خلقه متفوّقاً على المرأة بالقوّة والعقل، ولأنه يعيل المرأة» هو تفسير غير صحيح، لوجهين: أوّلاً لأنه غير مبرّر

(١٧) تقول غادة كرمي إن «القرآن يقرّ ويشرعن البنية الأبويّة من خلال منظومة قوانين تضع الرجل على رأس العائلة والمجتمع.»

See, Ghada Karmi, "Women, Islam and Patriarhalism," in Mai Yamani ed., *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, (Ithaca Press, 1996) p. 79.

(١٨) See, Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, (Oxford, 1986).

في النص نفسه، وثانياً لأنه يتعارض مع التعاليم الإسلامية الأخرى. فليس هناك أي إشارة في الآية إلى قوّة الرجل الجسديّة أو تفوّقه العقلي. ثانياً إذا كان الرجال قوّامين على النساء بما أعطى الله بعضهم أكثر من البعض وبما أنفقوا من أموالهم فيستنتج بوضوح أن الآية لا تقرّ للرجال كطبقة أنهم قوّامون على النساء كطبقة (لا يمكن للنساء أن تشكل كجنس طبقة لأن الانتماء إلى الفئة الاجتماعية والاقتصاديّة هو المعيار الغالب عادةً). وتحدد شروط القوامة بظاهر الآية أن الرجال قوامون على النساء حين يعطون أكثر من النساء وحين ينفقون على نسائهم، ثم تضيف في مقالة أخرى للهبري «ان الرجال ليسوا قوّامين على النساء المستقلّات اقتصادياً وان الرجال الجهّل ليسوا قوّامين على النساء المتعلّمات» ثم توجه إصبع الاتّهام إلى الرجال الذين ترجموا آية مقيّدة على أنها مطلقة وآية التكليف على أنها تشريف.[١٩] وتشير إلى استخدام الرجال هذه الآية لممارسة سلطة مطلقة على النساء، إلى حدّ محاججتهم في أن «تفوّقهم متأصّل وقد أقرّ بأمر إلهيّ». ثم تنبّه إلى تعارض هذا التفسير مع نصوص الآيات الأخرى التي تؤكّد أن المؤمنين والمؤمنات «بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر الخ الآية» (القرآن: ٩/ ٧١) وهنا بعد أن تشرح معنى كلمة «الأولياء» التي توازي كلمة «قوّامون» تطرح السؤال التالي: « إذا كان الرجال متفوّقين على النساء بالقوّة الجسمانيّة والعقليّة، فكيف تكون بعض النساء أولياء على بعض الرجال؟»

فاطمة المرنيسي وتحويل السلطة من المقدّس إلى الإنساني

حين ظهرت الترجمة الإنكليزيّة عن الفرنسيّة لكتاب فاطمة المرنيسي الشهير، الحريم السياسي: النبي والنساء، (١٩٨٧)[٢٠] تحت عنوان، الحجاب والنخبة الذكوريّة: التفسير النِّسوي لحقوق المرأة في الإسلام (١٩٩١)، كان هذا الظهور حدثاً على مختلف الصعد. ولا أنسى في مؤتمر «اتّحاد الدراسات الشرق أوسطية» الذي عقد في نورث كارولاينا عام ١٩٩٤ كيف استقبِلت المرنيسي وكأنها تتوّج على عرش بلقيس. ولا أنسى كيف حذّرَت إحدى الزميلات المسلمات من قراءة الكتاب خوفاً عليهن من التعرّض لأزمة إيمان. وتقع أهميّة العمل، أولاً: أنه ليس بمقال كما اعتدنا من دراسات النساء المسلمات في النِّسويّة، وثانياً أنه كتاب بمنهجية نقديّة نِسويّة تطبّق لأوّل مرّة على النصوص الإسلاميّة المقدّسة خاصة الأحاديث التي تسيء لكرامة المرأة أو قدرات

(١٩) Aziza al-Hibri, "An Introduction to Muslim Women's Rights," in *Windows of Faith*, edited by Gisela Webb, (Syracuse University Press, 2000) pp. 63-64.

(٢٠) ظهرت الترجمة العربية بعنوان الحريم السياسي: النساء والنبي، ترجمة عبد الهادي عبّاس، (دمشق: دار الحصاد،١٩٩٣).

المرأة العقلية أو الدينية أو النفسية. ويصبّ اهتمام المرنيسي النِّسوي في هذا العمل على نقد مشاركة المرأة السياسيّة الضئيلة في الإسلام، واعتبار أسباب ضعف المشاركة هذه في تاريخ طويل من:

- كراهية الرجال لمشاركة النساء السياسية في الثقافة العربية الإسلاميّة.

- التلاعب بالنصوص المقدّسة التي تعتبر ميزة بنيويّة في ممارسة القوة في المجتمعات الإسلاميّة. «فكل القوة، من القرن السابع ميلادي وفيما بعد كانت تشرعن سلطتها عن طريق الدين والقوة السياسية والمصلحة الاقتصادية فقط وعن طريق اختلاق المزيد من الأحاديث الباطلة.»[٢١]

- خلط السياسي بالمقدّس وتداخلهما إلى درجة لا يمكن تمييز الواحدة عن الأخرى مما يجعل قراءة النص المقدّس غير سهلة.»[٢٢]

- «التفكير كجماعة، فالثقافة التقليدية نادراً ما تعترف بالشخصيّة الفرديّة الّتي قد تهدد الجماعة، وفكرة الشخصيّة الفرديّة في حال الطبيعي وبالمعنى الفلسفي للكلمة غير موجودة (علي أومليل). فالمجتمع التقليدي ينتج مسلمين يخضعون حرفيّاً لإرادة الجماعة، فلا يشجع هذا المجتمع الشخصيّة الفرديّة بل يقف بوجهها.» لذلك تسعى المرنيسي إلى تحويل السلطة من المقدس إلى الإنساني، من الوجود الإلهي الغيبي إلى الفرد العادي الذي يعيش الحياة اليومية. «وتظهر للمرأة المهجورة والمبرقعة والمغيّبة في رموزها في الجدالات على الساحة السياسيّة التي تحتل مركزاً رئيسيّاً الإشكاليّة التالية: **فالديمقراطية والمساواة بين الجنسين تُسائل عدم المساواة الاجتماعية والسياسية والجنسية مجتمعة** مما تكفهر له وجوه الاستبداد.»[٢٣] وتعرّف المرنيسي أهميّة الأحاديث النبويّة التي تعتبر الأصل الثاني للشريعة الإسلاميّة بعد القرآن الكريم، ومقياس التمييز بين الحق والباطل، والمسموح والمكروه، والتي حددت أخلاقيات المسلم وقيمه. ثم تشمّر عن ساعدها لتنقد حديثين من الأحاديث المروية عن الرسول، ينتقصان من حقّ المرأة السياسي، عن طريق منهجية تسمى «علم الرجال» أو «علم الجرح والتعديل». ومهمة هذا «العلم» أو منهجيّته هي الكشف عن تاريخ ومكان ولادة المحدّث، وعلاقاته العائليّة وتعليمه ومعلّميه وتلاميذه ورحلاته العلمية وأشغاله التجارية والاجتماعية، وما قيل عن نزاهته الأخلاقية والتزامه الديني، ودقّته العلمية وأعماله الأدبية وتاريخ وفاته. هذا التحرّي عن راوي الحديث أو أهل السند (جهاز رواة الحديث

(٢١) Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's rights in Islam*, translated by Mary Jo Lakeland, (Wesley Publishing Company, 1991) p. 9.

(٢٢) المرنيسي، المرجع نفسه، ص ١٠.

(٢٣) المرنيسي، ص ٢٢-٢٣.

من الرجال) كانت المعيار الذي استخدمه علماء الحديث للتّأكد من صحة الخبر وذلك لكثرة ما وضع على لسان الرسول من الأحاديث غير الصحيحة. وبالطبع لم تسلم المرأة من حصة من هذه الأحاديث التي تشكّل إشكالية للمرأة اليوم، أوّلاً لأنها مرفوضة كمبدأ ومنطق لا ينسجمان مع الرسالات الدينية الكبرى، وثانياً لأنها أصبحت داخل أدبيات الموروث مثل صحيحَي البخاري ومسلم، وأصبحت داخل خطاب الرجل الذي يستعين به على المرأة صواباً أم خطأً. وتعتبر المرنيسي أول امرأة مسلمة تستخدم علم الرجال (الرأي لكاتبة المقال) أي تستخدم السلاح نفسه الذي يستخدمه الرجل لنقده للأحاديث التي وضعت على لسان الرسول. وتبدأ المرنيسي رحلة التحرّي عن الراوي أبي بكرة، نافع ابن الحارث، الذي روى عن لسان الرسول الحديث التالي:

«لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أيّام الجمل بعدما كدتُ ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم. قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلّم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» (كما ورد في فتح الباري للعسقلاني). هذا الحديث رواه أبو بكرة، الصحابي الذي عرف الرسول في حياته وقضى بعض الوقت في صحبته مما يجعله ثقة في رواية الأحاديث. والحديث كما برهنت المرنيسي في مقدّمة الكتاب الشيّقة هو «حجّة أو مطرقة بأيدي الذين يريدون إقصاء المرأة من السياسة.»[٢٤] وبدأت المرنيسي التحرّي عن أبي بكرة وأمانته العلمية كمحدّث، على طريقة علماء المسلمين في علم «الجرح والتعديل»، فاكتشفت أن أبا بكرة تذكّر الحديث بعد ربع قرن على وفاة الرسول، في يوم المعركة التي دخلتها عائشة بنت أبي بكر الصدّيق وزوجة الرسول ضد علي بن أبي طالب. وقد تذكّر أبو بكرة الحديث بعد أن أخذ علي البصرة وخسرت عائشة وقعة الجمل. بل تذكّر الحديث بعد أن كاد ينضمّ إلى عائشة وصحبها وطبعاً بعد أن غُلِبت عائشة على أمرها. لكن تذكُّر أبي بكرة الحديث بعد ربع قرن من الزمن، وفي ظرف خسارة الصحابية عائشة بنت أبي بكر الصدّيق المعركة ضد الصحابي علي بن أبي طالب، يكفي لاتّهام أبي بكرة بأنه وصولي ولكنه لا يكفي لاتّهامه بعدم الثقة والنزاهة بنقل الأحاديث النبويّة. لكن سرعان ما اكتشفت المرنيسي في إحدى موسوعات التراجم[٢٥] أن الخليفة عمر بن الخطاب اتّهم أبو بكرة بالقذف في تهمة الزنى التي وقعت على الصحابي والشخصية السياسية القديرة، المغيرة بن شعبة. ونتيجة لذلك اتّهم أبي بكرة بالقذف فجُلِد بأمر من الخليفة عمر بن الخطّاب الذي كان حريصاً على حماية كرامة العائلة

(٢٤) المرنيسي، ص ٤.

(٢٥) ابن الاثير، أسد الغابة في تمييز الصحابة، (دار الفكر للطباعة والتوزيع) ج ٥، ص ٣٨.

وعلى القصاص للذين يتهمون الناس بالقذف جزافاً. باختصار، وكما تستنتج المرنيسي وحسب «علم الرجال» والفقه المالكي، فإن أبا بكرة غير ثقة في نقله الحديث الذي ينتقص من حق المرأة السياسي.

وإذا أردنا متابعة رأي علماء المسلمين المعاصرين في هذا الشأن، فسنلاحظ تطوّراً في النظرة إلى مشاركة المرأة السياسيّة. فالإسلامي محمد عمارة يشرح أن حديث أبي بكرة يعمل ضد مشاركة المرأة في السياسة على صعيد الولاية العامة فقط، وبرأيه، أن الفقهاء المسلمين أجمعوا على الرجولة كشرط للإمامة العظمى أو الولاية العامة.[٢٦] لكنه يعود فيؤكّد أنه عدا هذا الاستثناء للولاية العامة، تستطيع المرأة أن تشارك في السياسة على كل المستويات. أما هبة رؤوف عزّت، مؤلّفة كتاب المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية (١٩٩٥) فترى أن الفقهاء المسلمين لم يصلوا إلى إجماع على هذا الأمر وأن الخلاف بين الفقهاء يعود إلى اختلاف الأدلة الشرعيّة التي ترتكز في ذلك على آية القوامة في النصّ القرآني، أيّ، الآية التي تجتهد النِّسويّات في قراءتها من جديد (بنت الشاطئ والهبري). والظاهر أن الإجماع يتعلق بـ «الممانعة» بسبب الصراع الذي قد تدخل به المرأة بين واجباتها في السلطة السياسية العليا ومصلحة الأمة وواجبات العائلة، هذا بالإضافة إلى قاعدة «سدّ الذرائع» الفقهيّة التي لا تبيح للمرأة المسلمة الظهور العلني والاختلاط بالرجال.

إن ما فعلته المرنيسي بأبي بكرة لا يقلّ شأناً عما فعلته بأبي هريرة الذي روى وحُدِّث على لسانه المئات من الأحاديث عن لسان الرسول وبعضها يسيء للمرأة فكرة ولفظاً كحديث «أن الأسباب الثلاثة، الكلب والحمار والمرأة تقطع الصلاة.» وقد جاءت المرنيسي بردّ عائشة بنت أبي بكر الصدّيق وزوجة الرسول على أبي هريرة بالحديث التالي: «والله لقد رأيت النبي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذي النبي فأنسل من عند رجليه.» وقد اشتهرت عائشة كمحدّثة، بسبب عشرتها وحياتها مع الرسول، وقامت بتوضيح كثير من أحاديث الصحابة وما روي على لسان الرسول، وقد سجل الإمام الزركشي بعض استدراكات عائشة على الصحابة.[٢٧] أما المرنيسي وإن لم تأتِ بجديد بالنسبة إلى ذمّ بعض رواة الحديث من الصحابة (فقد فعل كثيرون ذلك من قبل مثل الأستاذ محمود أبو ريّة الشهير في ذمّ الصحابي المحدث أبي هريرة) لكن للمرنيسي الفضل في توظيف نقد

---

(٢٦) محمد عمارة، «التحرير الإسلامي للمرأة»، الحياة، ٣١ تموز (١٩٩٤) ص ٢١.

(٢٧) انظر، الإمام الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، قدم له سعيد الأفغاني، (المكتب الإسلامي، ١٩٨٠).

الحديث، لأول مرة، لمصلحة النقد النّسوي الذي سيفتح أبواباً كثيرة وتأويلات جديدة لمشاركة المرأة في السياسي وغير السياسي.

ليلى أحمد ومصادر الجنوسة (الجندر) في الإسلام

بعد استدعاء بعض النصوص المقدّسة التي تعارض مشاركة المرأة السياسية في الإسلام والتي يبدو أنها شكلت التحدّي الأكبر للمرنيسي، بدأ موضوع الجنوسة أو «الجندر» ينتظم في الدراسات النسائية، ويأخذ حيّزاً لا يغفل عنه في خطابات عصريّة متعدّدة وفي مختلف التدريبات العلمية. ويعدّ كتاب ليلى أحمد المرأة والجنوسة في الإسلام (١٩٩٢)[٢٨] من المراجع الرائدة لدراسة الجذور التاريخية لهذه القضية الجدليّة في الإسلام. سأذكر بعض المعالجات النافذة البصيرة في الجزئين الأول والثاني من دراسة ليلى أحمد التي تظهر المحيط الثقافي لنشأة الإسلام كخطوة لفهم الخطابات المؤسّسة للزواج ونظام العائلة والتي لا تزال في بعض أوجهها سائدة إلى اليوم. ولن أعرض هنا معالجة أحمد في شأن «الاستخدامات السياسيّة لفكرة أن الإسلام يضطهد المرأة» وفي طرحها «دخول الخطاب الاستعماري عن المرأة والإسلام في التيّار الرئيسي للخطاب العربي» في مصر (أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين) كما حصل مع ردّة فعل قاسم أمين تجاه خطاب المستعمِر حول المرأة، إلاّ أنني أنصح بفتح الحوار حول هذا الموضوع خاصة بين ليلى أحمد ومارغو بدران المؤرّخة للحركة النسائيّة المصريّة.

تضع ليلى أحمد جذور النظام الأبوي والسلطة المتحيّزة ضد المرأة في الثقافة الإسلامية داخل ثقافات المنطقة السائدة قبل الإسلام: في بلاد الرافدين وفي الثقافتين الهيلينية والمسيحية. والعودة التاريخية إلى الثقافات المسجّلة في تاريخ المنطقة القديم أتاح للباحثة ملاحقة تبعية المرأة وقد وضعت في إطار مؤسسي مع نشأة المجتمعات المدنية وقيام نظام الدولة القديم، وليس لأن الوضع الاجتماعي المتدني للمرأة يرجع إلى «الطبيعة» والفروق البيولوجية. وقد نجحت أحمد في الضرب على أوتار كثيرة عندما عادت إلى الأعراف المتعلّقة ببعض ثقافات المنطقة للبحث عن الأصل الثقافي للإسلام الذي جاء في القرن السابع ميلادي، «ليتّخذ شكل الديانات القائمة على الوحدانية مثل اليهودية والمسيحية، بل وفي صورة جديدة لهاتين الديانتين». وتشرح ليلى أحمد نوع التحيّز الشديد ضدّ المرأة في الفكر المسيحي في القرون السابقة

(٢٨) Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam: Historical Root of a Modern Debate* was first published by Yale University Press in 1992 and was translated into Arabic by Mona Ibrahim and Hala Kamal in 1999 under the auspices of the Supreme Council of Culture in Egypt.

مباشرة على ظهور الإسلام. فعلى سبيل الذكر ان «القيمة التي ألحقها الفكر الديني تحديداً في بدايات المسيحيّة بشأن العذريّة كان إلى حدٍّ كبير تعبيراً عن رفض للجوانب الجسديّة وخاصّة الجنسيّة، وهو رفض اشتمل على قدر من التحيّز ضد المرأة الذي يرى المرأة بوصفها مرتبطة بالجوانب الجسدية أكثر من الرجل، حيث كان التعريف الثقافي للمرأة هو أنها في الأساس كائن جنسي بيولوجي.»

أما الخطابات المؤسسة للمرأة والجنوسة في الإسلام فإن العودة إلى صور الزواج في المنطقة العربية ما قبل الإسلام وبدايات الدعوة ومسارها يتيح الفرصة لفهم التغييرات التي لحقت بوضع المرأة وكذلك بالقيود التي فُرضت على النساء مع نشأة الإسلام.[٢٩] فمثلاً لم يكن الانتساب إلى عائلة الأب قد اتّخذ شكلاً مؤسسياً بوصفه الزواج الشرعي الوحيد، لكنه أخذ تدريجيّاً يتحوّل إلى النموذج السائد للزواج. وقد كان الانتساب إلى عائلة الأم القائم على الانتساب إلى عائلة الزوجة وانتساب الأطفال إلى قبيلة الأم مستمراً جنباً إلى جنب مع نظام الانتساب إلى عائلة الأب.[٣٠] ومع هذا فإن الانتساب إلى عائلة الأم لم يعن بالضرورة أنها تتمتّع بسلطة أكثر أو نصيب أكبر من الثروة الاقتصادية أو غياب التحيّز ضدّها كما يُظهر القرآن في حالات وأد البنات التي كانت تُمارَس في بعض القبائل. فيبدو أن النظام الأمومي الذي كان سائداً في زمن ما قد بقي من آثاره هذا الانتساب إلى الأم وسلطة التصرف بالثروة الاقتصاديّة والاتّجار بالمال كما كانت عليه خديجة بنت خويلد زوجة الرسول الأولى التي تنتسب إلى جدّتها من أمها،[٣١] وتمتلك قافلة للتجارة بين مكة والشام. وقد تنبّهت ليلى أحمد إلى التغييرات التي طرأت على ممارسات الزواج في مجتمع الجاهلية ما قبل الإسلام عندما قارنت بين خديجة زوجة الرسول الأولى وعائشة بنت أبي بكر الصدّيق زوجة الرسول الثانية. فبين الزواج الأوّل الذي يعبّر عن مجتمع «الجاهليّة» قبل الإسلام والزواج الثاني

---

(٢٩) تستخدم ليلى احمد المراجع الإسلامية الكلاسيكيّة وهي مطلعة على النقاشات الدائرة في حقل الدراسات الإسلامية الاكاديمية. مثلاً فيما يدور حول مرجعية الحديث النبوي الشريف كمصدر علمي تعرف «ان بعض الباحثين المقيمين في الغرب (الألمان) قد توصّلوا إلى رأي مفاده أن بعض الأحاديث ربما ترجع إلى بدايات العصور الإسلامية، أي الفترة التي تلت وفاة محمد مباشرة حين كان معظم الصحابة لا يزالون على قيد الحياة.» (ص ٥٠) وتدرس مساهمة النساء في التراث الإسلامي ذلك أن الجيل الأول من الرجال في الإسلام المبكرّ لم يجدوا غضاضةً في تقبل سلطة النساء المعرفية، كما يعني ذلك أن التراث القديم يتضمن على الاقل بعض المادة التي تعبر عن وجهات نظر النساء (كحديث عائشة في صحيح البخاري عن احتجاجها على استجابة رب محمد لمحمد في تعدّد الزوجات).

(٣٠) هذا الرأي القائل إن الظاهرتين (الانتساب إلى الأب والانتساب إلى الأم) استمرت جنباً إلى جنب مع نشأة الإسلام هي لمونتغمري واط في كتابه *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon, 1956)

(٣١) قارن بانتساب خديجة بنت خويلد إلى جدّتها لأمها في الجزء الثامن من طبقات ابن سعد، تحقيق إحسان عبّاس (بيروت، ١٩٦٠-٦٨)

من عائشة، غابت استقلاليّة النساء وأحادية الزواج في حياة النساء اللاتي تزوجهن محمّد بعد أن أصبح نبي الإسلام وزعيم الأمّة. وأصبحت النساء تحت سيطرة الأوصياء من الرجال وحصل الرجال على حق تعدّد الزوجات الذي لم يكن جديداً على العادات العربيّة، وفرض الحجاب (بمعنى القرار في البيوت والعزل) على نساء الرسول كما أقرّ حقّ الطلاق للرجل والتمتّع بالإماء الخ. وقد حسّن الإسلام من وضع المرأة في مسألة تنظيم علاقات الزواج والطلاق التي كانت فضفاضة وغير مربوطة بإحكام(٣٢) وفي إلغاء أنماط زواجات أو علاقات بين الرجل والمرأة باتت لا تعبّر عن التغييرات الجديدة الاجتماعية والاقتصاديّة التي دخلت مكة(٣٣) وبالتالي لا تعبّر عن النظام الأبوي الذي ينسجم أكثر مع المجتمع الجديد بعد الهجرة إلى المدينة. ومع هذا فـ«القول إن الإسلام حسّن وضع المرأة في كافّة المجالات، يبدو، في نظر ليلى أحمد، رأياً على درجة من التبسيط وعدم الدقّة.»(٣٤) وتشير ليلى أحمد أيضاً إلى أن الإسلام أقرّ:

بعض العادات المختارة مما كان سائداً بالفعل في المجتمعات القبليّة العربيّة، مع تحريم البعض الآخر من العادات والممارسات. ولعلّ من المسائل ذات الأهمية الكبرى التي أنشأها الإسلام هي **المكانة المميّزة التي اكتسبها مفهوم الأبوّة، وكذلك إكساب الرجل حقّ ملكية جنسانية المرأة** وكل ما هو متعلّق بها. وهكذا تمّ الاعتراف بالعادات المؤائمة مثل تعدّد الزوجات، بينما تمّ تحريم العادات المنافية لسلطة الرجل، وقد قام الإسلام من خلال التغييرات بإعادة صياغة جذريّة لعلاقة الجنسانية والسلطة ما بين الرجل والمرأة..

ولا تنسى أحمد التشديد على أهمية «**الرؤية الأخلاقية الإسلامية، الرؤية القائمة على المساواة بما في ذلك المساواة بين الجنسين،(٣٥) التي تبدو في حالة صراع بل ويمكن القول بأنها تقوم بتقويض البناء التراتبي للزواج الذي تمّ**

(٣٢) See, Hosn Abboud, "The Need for Elements of Stability in Marriage Relationships in Early Islam: Mecca and Medina," unpublished paper submitted to the department of Middle Eastern and Islamic Studies, University of Toronto, 1993.

(٣٣) انظر إلى حديث عائشة بنت أبي بكر الصدّيق في صحيح البخاري.
The translations of the Meanings of Sahih al-Bukhari, (in Arabic English), 9 Vols., trans. Muhammad M. Khan (al Medina: Dar al-Fikr, 1981), 7:44.

(٣٤) أحمد، ص ٤٦.

(٣٥) يقدّم القرآن رؤية اخلاقية تساوي بين الرجل والمرأة في الخَلق (قرآن ٣:٥٣-٤٥-٤٦) من نفس واحدة (قرآن ٤:١) وفي غضّ البصر وعدم التبرّج (قرآن ٢٤: ٣٠-٣١) وفي المغفرة والاجر (قرآن ٣٣:٣٥ وقرآن ٣:١٩٥) وهناك رؤية تراتبية في الزواج والطلاق والإرث وقصاص الزاني والنشوز وكلها تنسجم مع النظام الابوي والفكر التوحيدي.

تأسيسه من منطلق عملي براجماتي في المجتمع الإسلامي الأوّل.»[٣٦] لكن على مدى التاريخ لم تكن السلطة في يدّ الفئة التي تركّز على الأبعاد الأخلاقيّة والروحيّة لجوهر الرسالة. ولم تستمع السلطة القانونية والسياسية والدينيّة في الفترة العباسيّة مثلاً وتحديداً سوى إلى الصوت الرجولي للإسلام، وهي الفترة التي شهدت تبلور التراث القانوني والتفسيري الذي علق بالإسلام منذ ذلك الحين محدّداً معالمه. وقد قامت تلك السلطة بتفسير الدين بوصفه مشرّعاً لقوانين الرجوليّة بل ورؤية رجولية شاملة لكل مجتمعات المسلمين عبر الزمان.[٣٧]

وتثير أحمد مسألة تفسير النصوص الدينية المؤسسة للإسلام وأهميّة المفسّر ذلك أن العلاقة بيننا وبين هذه النصوص المقدّسة هي علاقة غير مباشرة، علاقة تقوم بالواقع بيننا وبين المفسّر الذي يلعب دور الوسيط.[٣٨] فسور القرآن الكريم وبنية آياتها بين الشفاهية والمكتوب، وتاريخ النصّ القرآني بين المكي والمديني وتطوّر الرسم والكتابة العربية، وأسلوب القرآن المتعدد الخطاب، وتوضيح مدى التعقيد وتعدديّة المعنى والتورية الموجودة في النصّ القرآني أمور تستعصي على القارئ غير المختصّ (التفاصيل لكاتبة المقال). ولم تكن النساء في عصر مأسسة الإسلام منتجات للنصوص مثلما كان الحال في العصر الإسلامي الأول (عائشة مثلاً كانت تحدّث وتفسّر) وكان علينا أن ننتظر إلى نهاية القرن العشرين لتُدخِل المرأة علوم القرآن باهتماماتها. وهناك نِسويّات يعملن اليوم على قراءة نصوص أساء المفسّرون بقراءتها للمرأة وقد تعزّز إعادة القراءة هذه روح النصوص المساوية أخلاقياً بين المرأة والرجل وتُظهر أثر ثقافة المفسّر السلبية على معنى النصّ الذي يمتاز بروح التغير وتطوّر الرسالة.[٣٩] وقد يفضحن المفارقة بين التحيّز الرجولي الشديد في الفقه مقابل المساواة الروحية بين الرجل والمرأة وبالنهاية يفككن الخطاب المنحرف في أدبيات التفسير خاصّة فيما يتعلّق بالأمور القانونية المشتقّة من القرآن (فقه التعدّد ومشروطية العدل به كمثل على عدم التقيّد بروح العدل).

وفي المرحلة التاريخية التي جاءت بمؤسسات الإسلام تشير ليلى أحمد الى:

«أن الأهمية التي وضعها المجتمع العبّاسي بالنسبة إلى **التعاليم الرجولية والتي فاقت التعاليم الأخلاقيّة في الإسلام** فيما يتعلّق بالعلاقات بين الجنسين جاءت نتاجاً

---

(٣٦) أحمد، ص ٦٨.

(٣٧) أحمد ص٧١.

(٣٨) انظر، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ط٣(بيروت، ١٩٩٦) ١٦٠-١٦١.

(٣٩) كانت رسالة محمد تتطوّر مع تغير الأحوال وقد كان براغماتيًا إلى أقصى درجة.

للتفاسير الجماعية التي عكست بدورها أعراف المجتمع وتوجّهاته.»[٤٠] ولسوء الحظ **فإن الدور الحاسم الذي يقوم به التفسير والمفسرون واضح في القراءة المتحيّزة ضد النساء التي كانت بلا شك هي القراءة التي قد تمّ توظيف الإسلام من أجلها**. أو حتى في القراءة التي لا تلتفت إلى الجانب الأنثوي في الخطاب القرآني لأنه إما يغيب بطبيعته عن تجربة الرجل وإما لأن المفسّر يغض النظر عنه لأنه لا يعبّر عن التراث السائد كما حصل للتفسير الصوفي وتفسير الخوارج في أمور تتعلق بروح النصوص أو مشاركة المرأة السياسية.[٤١]

إن معالجة «مشكلة تفسير الكتب المؤسسة للإسلام» شيّقة وتسهّل على المرأة المسلمة عدم الانصياع لأحكام تضعها في موقع الضعف والدونية تبرّرها مرجعيّة التراث الإسلامي الفقهي. ولدى ليلى أحمد مقولة مهمة وخطرة في آن واحد ربّما هي التي تسبّبت بإشكالية عند ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية بعد سبع سنوات من إصداره باللغة الإنكليزية.[٤٢] تقول فيها:

«لقد اعتبرت بعض الطوائف المعارضة أن تعاليم الإسلام الأخلاقيّة هي أساس رسالة النبي محمد كما **اعتبروا ممارسات النبي وتوجيهاته متّصلة أساساً بسياقها الاجتماعي المباشر وبالتالي غير مفروضة بالضرورة** (بينما كان التقليديون يرونها ملزمة) على مجتمعات المسلمين **في كل زمان ومكان**».[٤٣] فهذه المقولة قد تنسف كثيراً من السياسات الذكوريّة التي تعدّ اليوم في بعض المجتمعات العربية سنّة نبويّة.

و«أن قراءة القرآن في مجتمع أقلّ تعصّباً رجوليّاً وتحيّزاً ضد النساء، أي مجتمع يسمح لنفسه بالإنصات إلى الصوت الأخلاقي الدفين في القرآن كان بوسعه، أن يؤدي أو لعلّه يؤدي في يومٍ من الأيام إلى صياغة المزيد من القوانين التي تنصف المرأة.»[٤٤]

* * *

(٤٠) أحمد ص ٩٤.

(٤١) «إن كون النصوص الأساسيّة تحتمل التفسير هو بالضبط ما يحرص الموقف التقليدي من الفقه الإسلامي حرصاً تاماً على نفيه ومحوه تماماً من وعي المسلمين.» (١٠٢)

(٤٢) انظر، وائل عبد الفتّاح، «عودة سيناريوات التكفير»، المستقبل، ٢٦ (١٠٠٢) ص. ١٨.

(٤٣) أحمد، ص٩٤.

(٤٤) أحمد، ص ٩٨.

«نِسويّة» الهبري والمرنيسي وأحمد وشرعية أطروحاتهن

هل تعتبر كل من عزيزة وفاطمة وليلى نفسها نِسويّة «feminist»؟

ترفض الهبري أن تلقّب بالنِّسويّة وذلك لتكوّن شخصيّة نسائيّة مميّزة بمنظورها الإسلامي عن النِّسويّة الأميركية. ولن تمانع المرنيسي هذه التسميّة التي لم تكن غريبة أساساً في مدلولاتها عن النساء العربيات والمسلمات تاريخياً.[٤٥] بينما لا أعرف عن موقف أحمد الشخصي من هذا الدال الذي تعارضه بعض النساء لتمييز «نِسويّتهن» عن النِّسويّة الغربية. النساء الثلاث مسلمات وبينما يكتبن باللغة الإنكليزية (الهبري وأحمد) والفرنسية (المرنيسي) إنما يخاطبن جمهورين في الوقت نفسه، أي القارئ الأوروبي أو الأميركي والقارئ العربي والمسلم. والهبري أستاذة قانون الشركات والفقه الإسلامي في جامعة رتشمند/ فرجينيا في الولايات المتّحدة. وهي ناشطة على صعيد حقوق المرأة المسلمة في أميركا الشماليّة، وشاركت في تأسيس منظّمة «كرامة: المسلمات المحاميات لحقوق الإنسان». أما فاطمة المرنيسي فهي أستاذة علم الاجتماع في جامعة محمد الخامس في الرباط، المغرب. وقد أثار كتابها الحريم السياسي: النبي والنساء، الذي ظهرت ترجمته العربية بعد ست سنوات من صدوره بالفرنسية، تحدّياً مهماً. فقد قدّمت المرنيسي لأول مرّة تفسيرات وتحليلات لآيات قرآنية في الحجاب والإرث والنشوز والرقّ تعدّ نِسويّة وسفّهت بعض الصحابة كأبي بكرة وأبي هريرة بما لا يقرّها عليه الكثيرون.[٤٦] وهي ناشطة في قضايا حقوق المرأة العربية والمغربية الإنسانية، وشاركت في إعداد كثير من ورش العمل ومراكز اتّصال لمساندة المرأة وتمكينها وحمايتها في المغرب العربي. أما ليلى أحمد فقد درست الجذور التاريخية لنظام «الجنوسة في الإسلام» لمدة عشر سنوات، وهي أستاذة في الدراسات النسائيّة ودراسات الشرق الأدنى في جامعة هارفرد، حيث تدير برنامج دراسات المرأة.

تشترك الهبري والمرنيسي وأحمد في التالي: أنهن غير قادمات من الدراسات الإسلاميّة مما يجعل العودة إلى النصوص المؤسسة للإسلام ليس بالأمر السهل. وقد قمن بمراجعة ودراسة وتحليل بدايات الإسلام في محاولات لإعادة قراءة النصوص خاصّة القرآنية من منطلقات حقوق المرأة القانونية والفقهية والسياسية وذلك لتفكيك

---

(٤٥) لم تكن النساء خارج تكوّن وسيرورة الإسلام المبكّر وحتى في إسلام العصور الوسطى خاصة في الاندلس فقد لعبت المرأة المسلمة دوراً ناشطاً لذلك لا يمكن أن نعتبر المرأة المسلمة خارج بنية التراث الإسلامي أو غير مشاركة فيه إنْ في كتابة النصوص الدينية أو المشاركة في نقل رواية الحديث. وحتى في أيام المماليك كانت هناك مساهمة نسائيّة في الإنشاءات الإعمارية لا تزال تشهد عليها الأحياء في المدن العربية كدمشق وطرابلس.

(٤٦) انظر، خيريّة السقّة، أضواء على الحريم السياسي، (دار الفكر: دمشق،١٩٩٧).

الخطاب التقليدي والمتحيّز للرجل. وحسب ميادين تدريباتهن تصب اهتماماتهن: فتهتم الهبري بقوانين الأحوال الشخصيّة وتسعى بفهمها الجديد إلى تقديم عدد من الاقتراحات إلى بعض الدول الإسلامية في سبيل تغيير وتطوير قوانينها العائليّة والزوجية.(٤٧) لكن الهبري متحفّظة تجاه مصطلح «النِّسويّة» وتلقي على بعض النِّسويّات تهمة العلمانية دون الالتفات إلى الصلة اللصيقة بين الإسلام والعلمانية، وتدخل الإيمان في خطابها حول المرأة ولها مقال شيّق في كيف تركت شركة المحاميات التي كانت تعمل لديها في وول ستريت في نيويورك واتّجهت نحو التعليم لأن إيمانها بدأ يتزعزع في ذلك المحيط. أما المرنيسي، صاحبة الحريم السياسي وتفكيك خطاب العداء المبطّن للمرأة في الثقافة العربية الإسلاميّة فهي نِسوية بامتياز وتكتب لجمهورين: جمهور مسلم وجمهور لا يعرف عن الإسلام والمرأة شيئاً. ولها أسلوب شيّق في الكتابة تشارك به القارئ في اكتشافاتها. وهي منفتحة بتوجّهاتها على الآخر وقد تثير القلق للمسلمات اللواتي قد لا يتقبّلن جرأتها ونقدها للنصوص الإسلاميّة وربما قد يبرّرن ما فعله عبد الحليم أبو شقة في كتابه تحرير المرأة في عصر الرسالة (الكويت، ١٩٩٠)؛ فقد برّر أبو شقة حديث «النساء ناقصات عقل ودين» لأنه من صحيح الأحاديث، أي أن فاطمة المرنيسي لا تجامل النصوص المرفوضة لغةً ومنطقاً في هذا العصر. أما ليلى أحمد فقد سدّت فراغاً في دراستها التاريخيّة الرائدة في مواجهة دراسات أخرى سبقتها بعقود (بدأ النساء اليهوديّات والمسيحيات دراسة النظام الجنوسي في التراث اليهودي والمسيحي منذ الستينات). ويستفيد القارئ كثيراً من مراجع أحمد التاريخيّة للثقافة الهيلينية والبيزنطية والعربية والإسلامية الكلاسيكية، والأنثربولوجيّة (روبرتسون سميث) والنِّظام الأبوي (غيردا ليرنر) والاستشراقيّة (سعيد) التي استخدمتها ليصبح كتابها المرجع الذي نبدأ به موضوع المرأة والنظام الجنوسي في الإسلام. إن التدريبات العلمية المختلفة التي جاء منها هؤلاء تعطي شرعية لأطروحاتهن، وإن هويّة هذا الخطاب معولم يصدر عن النساء العربيات المسلمات (مجتهدات وعلمانيّات) في غير العربية في أوطان الشتات (خاصة الولايات المتّحدة). لكن بفضل جهود المجلس الأعلى للثقافة في مصر في الترجمة، تتوافر كثير من هذه المراجع للقارئ/ة العربي وهي ضخمة وتستحق العناء بسبب منهجياتها التجدّديّة.

(٤٧) انظر، عزيزة الهبري، «مشروع بحث نقدي لقوانين الأحوال الشخصيّة في بلدان عربية مختارة»، ضمن سلسلة دراسات عن المرأة العربية في التنمية ترعاها اللجنة الاقتصاديّة والاجتماعية لغرب آسيا: الأمم المتّحدة، (نيويورك، ١٩٩٧).

بدران وصالح و«النِّسويّة الإسلاميّة»

والآن ماذا عن «النِّسوية الإسلاميّة» التي بدأت تُسرّ أو تقلق العديد من النساء؟ لقد قرأنا أول ما قرأنا عن هذه التسميّة الجديدة من مارغو بدران المؤرّخة «للحركة النّسائيّة المصريّة» في مقالتها: «نحو نِسويّة إسلاميّة متعدّدة: نظرة إلى الشرق»[٤٨] "Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East" (1999) تقترح بدران بأن «النِّسويّة الراديكالية في المجتمعات الإسلاميّة، خاصة في مجتمعات الشتات، مع بداية القرن الحادي والعشرين، هي «النّسويّة الإسلاميّة».» وبرهانها على ذلك التالي:

١ - سيصبح الإسلام نموذجاً حضاريّاً وسياسيّاً ذا سلطة أعلى.

٢ - حصول النساء المسلمات على ثقافة علمية عالية وبأعداد كبيرة دفعتهن لقراءات جنوسية- تطوّرية للمصادر الإسلاميّة المؤسسة والتي ستحقّق بل حققت إلى الآن اختراقاً وتقدّماً مفاجئاً في المعرفة النِّسويّة.

٣ - ان لغة «النِّسويّة الإسلاميّة» هي التي تستطيع الوصول إلى نساء الطبقات المختلفة عبر تقاطع الحضر/الريف أو بعبارة أخرى أن أكثرية المسلمات يستطعن التماهي مع «نسويّة» هي بصراحة «إسلاميّة».

٤ - بسبب العولمة المتزايدة وتكاثر المجتمعات الإسلاميّة في الشتات، فإن النساء المسلمات الملتزمات واللاتي يردن تبنّي النِّسويّة هن بحاجة إلى «النّسويّة الإسلاميّة.»

٥ - ان الإعلام المعولم والثورة التقنية تولد نسوية غير مركزيّة وغير وطنيّة وتربط النساء المسلمات بعضهن ببعض خارج الأوطان ومجتمعاتهن الأصليّة.

وتؤمن بدران أن هذه «النِّسويّة الإسلاميّة» ستلعب دوراً بارزاً في (١) مراجعة الإسلام، (٢) تكوين الحداثة الجديدة في القرن الواحد والعشرين (٣) وتغيير النِّسويّة ذاتها.

لكننا نسأل بدران السؤال التالي: كيف تصبح «النِّسائيّات» (المصطلح القديم للنِّسويّة التي حملت لواءه ملك حفني ناصف) و«خطاب تحرير المرأة» (مصطلح قاسم أمين وجماعته)، و«النِّسويّة العربية» (خطاب المرأة العربية المعاصر) خطاباً في «نِسويّة دينيّة» علماً أن النِّسويّة هي استراتيجيّة إصلاحيّة وتغييريّة تسيِّس قضية المرأة لصالح هوية ذاتيّة مستقلة ومتحرّرة (التعريف لكاتبة المقال). حتى أيام ملك حفني ناصف أي

(٤٨) Margot Badran, "Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East," in *Hermeneutics and Honor*, edited by Asma Afsaruddin, (USA, 1999).

أيام الإصلاحية الإسلامية وأيّام بنت الشاطئ أي أيام الصحوة الإسلاميّة كانت النِّسويّة تخلط خطابها بخطابات أخرى علمانية ووطنية. فكيف تَسقُط هذه الخطابات حول النِّسويّة ليصعد خطاب ديني كما تفترض بدران. هل تراجعت العلمانية والليبرالية الوطنية واليسار أمام الإحيائيِّين ليصبح الإسلام الخطاب السائد أم أن الإسلام يعود ليفرض نفسه كثقافة وحضارة كردّة فعل على الهيمنة الغربية الأميركيّة على ثقافة المنطقة ومصير مجتمعاتها السياسية. أم أن ما تقصده بدران هو خطاب يريد إسلاماً حديثاً إسلاماً لا تصادره الأصولية الإسلاميّة المتطرّفة، إسلاماً يضمن حركة تجدّدية تدعو إلى إعادة صياغة المفاهيم. لنقرأ ما كتبته الدكتورة أماني صالح في «نحو منظور إسلامي للمعرفة النِّسويّة» صدرت في نشرة عن جمعيّة دراسات المرأة والحضارة (٢٠٠٠).

تقول أماني صالح:

تنبثق الحاجة إلى توليد هذه المعرفة من نوعين من الأسباب؛ الأول سبب طارد **أو سلبي يكمن في صميم المعرفة الغربية المهيمنة**. ويرجع ذلك إلى المسارات التي انتهت إليها، وهي مسارات تثير في النهاية شعوراً بالرفض والاغتراب وعدم الرضا لدى قطاع كبير من النساء غير الغربيات إما **لتناقضها مع رؤيتهم** الخاصّة للعالم ولذواتهم وللأهداف المرجوّة لحركة النساء، أو **لتناقضها مع أطرهن المرجعية** الأصليّة. من بين تلك العوامل **تفاقم نزعة التطرّف وغلبة الاتّجاهات النِّسويّة الراديكاليّة** على مجمل الحركة النِّسويّة؛ الأمر الذي يتجلى في تخلّي عديد من النِّسويّات الغربيّات عن النزعات الإصلاحيّة الرامية لإصلاح البنى القائمة نحو هدمها تماماً، يستوي في ذلك بنى المجتمع وعلى رأسها الأسرة الطبيعيّة أو بنى المعرفة والعلوم المختلفة. كما يظهر في تجاوز غاية إقامة أو تحقيق العدل الغائب في ظلّ الأنظمة الأبويّة إلى **السعي لإقامة بنى انحيازيّة أو ظلم تاريخي بديل.**

الطائفة الأخرى من الدواعي هي **دواع ذاتيّة تتعلّق** بتشخيص **واقع ومشكلات النساء في العالم الإسلامي والجذور الثقافية لتلك المشكلات**. إذا كانت المعرفة النِّسويّة تهدف إلى تحرير العلم والثقافة من مكوّنات الانحياز الذكوري، والبحث عن الأسس والركائز والحجج التي تدعم مفهوم العدل والمساواة الإنسانيّة بين البشر وترفع الغبن عن النساء، فإن هذا التعريف في حدّ ذاته **يفرض بالضرورة خصوصيّة المعرفة النِّسويّة الإسلاميّة؛ ذلك أن الثقل الأشدّ وطأة على النساء** في العالم **الإسلامي إنما ينبع من منظومة الثقافة** (شعبية كانت أو نخبويّة مقروءة)...وباختصار **فإن الظلم الواقع على النساء في العالم الإسلامي إنما يرجع إلى منظومات**

المعرفة البشريّة التي نُسجت حول الدين واكتسبت قداسة مزعومة من مجرّد اقترابها منه رغم بشريّته الأصليّة وتاريخيّتها... وبناء عليه يمكن القول بأن حركة إنصاف المرأة لا يمكن أن تتمّ إلا بتوافر ذلك الشقّ المعرفي الذي يهدف بوضوح ودون التباس إلى **تفكيك التاريخي- البشري عن النصوص المقدّسة المجرّدة، وتطهير الأصول والمصادر الإسلاميّة من قرآن وسنّة مما ألصق بها من عناصر بشريّة تأويليّة وبناءات فكريّة** مصدرها الحقيقي هو الأعراف والانحيازات البشرية. أما خصائص المعرفة النِّسويّة كما تضعها صالح في تصوّر مبدئي فهي:

١. **أصالة المكوّن الميتافيزيقي** جنباً إلى جنب مع المصادر الماديّة للمعرفة.

٢. إن المعرفة النِّسويّة الإسلاميّة **تستند إلى إطار مرجعي عقيدي أكبر**، في هذا الإطار تقترب، تصنيفاً، من الاتّجاهات النِّسويّة الليبراليّة والماركسيّة، وتتباعد عن الاتّجاهات النِّسويّة ما بعد الحداثيّة التي ترفض المعرفة ما قبل النِّسويّة.

٣. المعرفة النِّسويّة في المنظور الإسلامي هي معرفة نقديّة في جوهرها ومضمونها، إصلاحيّة في هدفها.

٤. نحو ثقافة واحدة لا ثقافتين ومجتمع واحد لا مجتمعين. فالمعرفة النِّسويّة الإسلاميّة هي اقتراب مستقلّ للإصلاح الفكري والثقافي والاجتماعي، ولكنه يهدف في النهاية للتأكيد على **وحدة واندماج المجتمع والثقافة** لا انفصامهما على أسس عنصريّة أو نوعيّة.

٥. إن المعرفة النِّسويّة الإسلاميّة محكومة **بالضوابط** الموضوعيّة والمنهجيّة الإسلاميّة. من بين تلك الضوابط على سبيل المثال ذلك الطرح الوظيفي الأخلاقي للعلم الذي عبّر عنه إسلاميّاً **بمفهوم العلم النافع الذي يرى الحق قواماً بين المتقابلات**، فالنفع محققاً لصيغة تجمع بين الفرد والجماعة. وضابط آخر هو «**العدل**» الذي يرفض وبالقدر نفسه تجاوز النساء حدود الإنصاف.

٦. المعرفة النِّسويّة الإسلاميّة هي بالضرورة معرفة تحرّريّة ضدّ السلطة المطلقة لفرد أو جنس أو رأي أو نظام وحيد. فالحرية وفق المنظور الإسلامي هي **التحرّر من الخَلْق لا من الخالق** حيث يرى الإسلام أن العلاقة المباشرة بلا وسيط أو مهيمن بين الإنسان المسؤول وخالق كامل القدرة والعلم الخ.. أما الطرح الحداثي الغربي لمفهوم الحريّة الذي ينزع من الكون وجود مرجعيّته المطلقة الصفات ويستبدلها بالإنسان ذاته فإنها وفق المنظور الإسلامي نزعة وهميّة فوضويّة تضرّ بالإنسان وتفكك روابطه بالمجتمع وتجعله فريسة الاغتراب، فضلاً عن أنها لا تحرّر الإنسان بل تجعله خاضعاً لمنظومات وسلطات إنسانيّة قاصرة دون مخرج.

٧. نمو المعرفة النِّسويّة رهين بنمو تيار ثقافي اجتهادي في نسج المعرفة والثقافة الإسلاميّة عموماً. فهذه المعرفة **هي جزء لا يتجزأ من ثقافة الاجتهاد والتجديد في الفكر والثقافة الإسلاميّة** بفروعها المختلفة. إنها دعوة إلى إحياء ثقافة الاجتهاد في مختلف مجالات المعرفة الإسلاميّة.

إنّ المعرفة «النِّسويّة الإسلاميّة» هذه، كما يبدو من دعوة أماني صالح إليها، تأتي من واقع المجتمعات الإسلامية: **فالبعد الميتافيزيقي محافظ عليه** مع الإلمام أنه بعد إيديولوجي. ثم مع أن هناك التزاماً بالمنهجية النقدية فهناك **دعوة إلى الإصلاحية لا** التغيريّة، وهنا لا أعرف لماذا يوجد خوف مبطّن من مصطلح التغييريّة. لكن بالتأكيد هناك خوف من الانفصام وعدم اندماج المجتمع في ثقافة واحدة، وكأن صالح تفترض أن تعدّد الثقافات في المجتمع الواحد ستولّد حتماً انفصاماً اجتماعياً، وهذا دليل على استمرار الخوف على ضياع الهوية الذي يعبّر عنه اليوم كثير من المجتمعات حتى الأوروبية منها (فرنسا). وحين تضع صالح للمعرفة النّسويّة ضوابط موضوعيّة ومنهجية إسلاميّة مثل **«العلم النافع»** (الذي يرى الحقّ قواما بين المتقابلات وقواماً لصيغة بين الفرد والجماعة) و**«العدل»** الذي لا يقصي الآخر (الرجل) فهذه ضوابط ليست حكراً على المرجعيّة الإسلامية والدليل على ذلك أن دراسات النِّسوية بصيغة الجمع «الفمينيزمز» في الغرب تحولت إلى «الجندر» بسبب هذه الضوابط. أما في دعوتها إلى ثقافة الاجتهاد والتجدّد في الفكر والثقافة الإسلامية فهذا غير بعيد عن منطلقاتها أساساً وهي «المنظور الإسلامي للمعرفة النِّسويّة»، وهو مطلب لا غنى عنه ضمن ثقافة لا تزال حيويّة وتُستدعى في أوقات الأزمات. وهذه الدعوة إلى المعرفة النِّسوية كما أشارت إليها بدران ووصّفتها صالح ربما تنسجم مع دعوات عالمية ومن أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، لنساء مسلمات بدأن يأخذن مواقف لِنِسويّة خاصة بهن لا يرين إشكاليّة بتسميتها «النّسويّة الإسلاميّة». منهن أمينة ودود محسن الإفريقية الأميركيّة في القرآن والمرأة (الصادر باللغة الإنكليزيّة: كوالا لامبور،١٩٩٢). الإيرانيّات اللواتي يساهمن في إصدار مجلّة زنان في إيران (أسست في طهران عام ١٩٩٢) والمشاركات في كتاب مي يماني النِّسوية والإسلام الصادر باللغة الإنكليزيّة (بريطانيا، ١٩٩٦). وبعض الأكاديميّات التركيّات مثل يسيم أرات وفريدة أكر ونليفور غول في كتابها: *The Forbidden Modern* (نشر باللغة التركية ١٩٩١ وبالإنكليزية في ١٩٩٦).[٤٩]

(٤٩) See, Margot Badran, "Islamic Feminism: What's in a name?" Al-Ahram Weekly 17-23 (2002).

الاستنتاجات

أظن أن هذا البحث قد أظهر أن النساء المسلمات (مجتهدات وعلمانيّات) الأكاديميات الناشطات للنِّسوية والإسلام لا تعمل على ازدواجية في المعايير وإنما تعمل بمنهجيّة علمية حداثيّة لأجل مزيد من الحقوق للمرأة المسلمة. وقد أظهر البحث أن المرأة بدأت تسأل الأسئلة الصحيحة التي قد تدفع إلى خطوات إيجابيّة باتّجاه إسلام أكثر اهتماماً بالحريّة والعدالة وحقوق المرأة. وحيث لا يمكن للمرأة العربيّة أن تتخلّى عن التراث الإسلامي بأكمله أو التبنّي الكامل لثقافة أخرى كملجأ وحيد، فإن دراسة هذا التراث وموقع المرأة فيه أصبح ضرورة وقابلاً للتطبيق.

الطروحات التي قدّمتها كل من بنت الشاطئ والهبري والمرنيسي وأحمد وبدران وأماني، ساعدتنا على تتبّع تطوّر المصطلحات التي تولّدت عن هذا الخطاب من النسائيّة، النِّسويّة، الجنوسة، المنظور النِّسوي، إلى المعرفة النِّسويّة. وقد تمّ اختيار هذه المجموعة من الأكاديميّات لأن أعمالهن اعتبرناها مفصلاً للتنظير للخطابات المتباينة لـ«النسويّة والإسلام». فقد استطاعت هذه النِّسوة الناشطة لحقوق المرأة الإنسانيّة أن تنظّر للمعرفة النِّسويّة وإن بدت في الأول حائرة ومتحفّظة. فلم تدعُ بنت الشاطئ مثلاً إلى المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة وحجّتها في ذلك: «ان أي مساواة تظلّ محكومة حكماً صارماً بمنطق الفطرة وقانون الطبيعة التي لا تعرف المساواة التامة بين الرجل والرجل ولا بين امرأة وامرأة فضلاً أن تعترف بها بين جنس وجنس.» ولا تفسّر بنت الشاطئ ما معنى منطق الفطرة أو قانون الطبيعة الذي انتقدته نظريّات النِّسوية أصلاً عندما ناقشت أن عدم المساواة لا دخل له بالطبيعي وحين ميّزت بين ما هو جوهري وما هو منوط بالتاريخي والاجتماعي. وتعطي بنت الشاطئ المساواة في التكليف والبعد الأخلاقي الفسحة الكبيرة من اهتماماتها للمساواة بين الجنسين وذلك بسبب اهتماماتها الكلاميّة (الاهوتيّة). لكن لا تقابل هذه المساواة بالتراتبية المتسلّطة في علاقات الزواج كما فعلت ليلى أحمد فيما بعد عندما بدأ الوعي في هذه الدراسات والتنظير لها ينشط. وتقرّ بنت الشاطئ للرجل حقه بالقوامة التي تراها شرعية وطبيعية بسبب مرجعيّتها الأرثودوكسية القرآنية (البقرة: ٢/٢٢٨). ولكنها تفهم آية القوامة أنها حق للرجولة، لا الذكورة، وأنها مقيّدة بشرط وليست مطلقة. وهنا تفرق بنت الشاطئ بين الرجولة التي تراها مسؤولية وبين الذكورة التي تراها من الجوهر ولكنها لا تغوص في هذه المفاهيم التي أصبحت جزءاً من دراسات الجنوسة (الجندر) اليوم.

أما الهبري فقد أبعدت النظام الأبوي (البطركية) عن قصد أو غير قصد عن الإسلام، الذي بتوجّهه إلى التراث التوحيدي، تبنّى النظام الأبوي الذي أقرّ للرجل الكثير

من الحقوق التشريعيّة وانتقص للمرأة من حقوقها في الزواج والمال والشهادة الخ... وقد لاحظنا كيف أن بنت الشاطئ استشهدت بالآية التي تعطي للرجل حق درجة على المرأة بينما استشهدت الهبري بالآية التي تعطي حق الولاية للرجل والمرأة بعضهما على بعض. وبهذا نرى أن من الممكن استدعاء آيات بعضها ضد بعض والسبب أن القرآن «حمّال أوجه» وآياته تختلف حسب تناسب الآيات فتستخدم الأولى لقضايا الطلاق مثلاً بينما تستخدم الثانية في أمور الإيمان وليس في أمور القوامة.

وعادت كل من بنت الشاطئ والهبري إلى آية «القوامة» لأنها مطرقة بيد الرجل يستخدمها في تجريحه للمرأة وفي استبعادها من المشاركة السياسية، وقد رأينا أنّ الاتّصال بالنصوص المؤسسة للإسلام في مرجعيّة القرآن مباشرةً تابعته المرنيسي بنقدها لأحاديث نبويّة شكّلت عاملاً آخر في إقصاء المرأة من السياسي. والمرنيسي محقّة في اتّهامها الرجل والثقافة التقليديّة التي تتلاعب بالنصوص المقدسة وتخلط المفاهيم (السياسي بالمقدّس والفقهي بالأخلاقي) وتقضي على الشخصيّة الفردية. والمرنيسي لا تنزّه ولا تجامل ونحن اليوم في أشد الحاجة إلى النقد الذاتي. أما ليلى أحمد فإن المساهمة التي أتت بها بالنسبة إلى: مقابلة المساواة (بين الرجل والمرأة في القبول الروحي والمشاركة الدينية وفي الجزاء والعقاب) الخلقي بالرؤية التراتبية المتسلّطة (في الزواج والطلاق والإرث وغيرها) تريح المرأة المسلمة من التناقض الذي قد تقع فيه حين تكتشف أن دينها وحده (المتمثّلة بالتشريعات الحاليّة) لا يحميها في حقوقها القانونيّة وحين تميّز بين القواعد التي يجب أن تكون الأبدية وما يجب يجتهد بتطوّره.

إن «النِّسويّة الإسلاميّة» التي تتنبّأ لها مستقبلاً بدران وتحكي باسمها نساء متعدّدة الجنسيّات لا يمكن أن نعرضها هنا كخطاب خاصّةً بالطريقة التي مررت عليها مرّ الكرام، وبسبب طروحاتها المتنوّعة والموزّعة من ماليزيا- الشرق الأوسط - بريطانيا - فالولايات المتّحدة. وقد تتعارض هذه النِّسويّة مع الخطاب الأكاديمي لـ«النِّسوية والإسلام» من حيّز منطلقاته وقد لا تتعارض لكن الهموم واحدة. وإذا وجّهنا إصبع الاتّهام إلى هذه النِّسويّة الجديدة على أساس أنها مؤدلجة فحتى الخطاب الأكاديمي الصرف ليس بالمنزّه عن الإيديولوجية السياسيّة (علاقة السلطة بالمعرفة).

وقد قصدنا في هذا البحث أن نضع الهبري مع المرنيسي (وإن كانت الثانيّة أهم إنتاجاً في تطوير النقد النِّسوي) وذلك لنعكس الثانية على الأولى (العلمانية على المجتهدة) لتشجيع تحاشي الدفاع عن التراث دون إعمال النقد فيه. لكن هناك حاجة إلى مزيد من العمل على الأرض وفي الذهن، والحالة بعد أحداث ١١ أيلول تتطلّب أضعاف

وأضعاف الجهود في شتّى الميادين العلميّة (دراسة الأديان المقارنة وأنثربولوجية الأديان والدراسات النسائيّة أو الجندر). وأخيراً ان التفكير الذي يرى في الإسلام الموروث إشكاليّة والتفكير الذي يرى في المنظور الإسلامي لمعرفة جديدة حلّ لا يختلف عن واقع اليوم الاصطدامي بين المحلّي والعالمي، خصوصية الثقافة والثقافة المهيمنة، الإسلام الرحب أو الإسلام الإرهابي. عندما ننظر إلى هذا الواقع السياسي لا نتعجب عندها من السؤال الذي طرأ عليّ خلال البحث: **كيف يكون الإسلام المشكلة والمظلة في الوقت نفسه؟**

الخطاب التربوي والجنوسة في كتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية

الحلقة الأولى الأساسية من التعليم العام في لبنان

فوزي أيوب

مقدمة:

هل المرأة «مظلومة» في كتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية في لبنان، وكيف نصنِّف هذه الكتب من زاوية «جندرية»[1]؟ إن من طبيعة الأشياء أن تدفع المدرسة تلاميذها، من خلال المناهج والكتب المدرسية وغيرها، نحو قيم معينة، دون غيرها، بواسطة عملية التشريب الإيديولوجي (Inculquation idéologique) الموجّه إلى عقل التلميذ ووجدانه بحيث تنمي لديه مواقف واتجاهات محددة ومنها الموقف من المرأة. من هنا تأتي أهمية تضمين الكتب المدرسية صوراً ومفاهيم تؤدي إلى تكوين اتجاهات إيجابية نحو المرأة وعلاقتها بالرجل.

أولاً: إشكالية البحث وأهدافه

تم تسليط أضواء كثيرة في السنوات القليلة الماضية على مسألة التحيّز الجنسي في المدرسة عموماً، وفي الكتب المدرسية بوجه خاص، وأصبح لدى النخبة المتعلمة، على الأقل، إجماع على نبذ أي شكل من أشكال التمييز ضد المرأة

(١) بانتظار الترجمة الدقيقة لمصطلح الجندر (Gender) نقدم المحاولة التعريفية التالية لهذا المصطلح: «الجندر هو مجموعة الخصائص والصفات النفسية والفكرية والاجتماعية التي تنسبها الإيديولوجيا السائدة، عند جماعة أو فرد معين، إلى جنس النساء أو جنس الرجال. ونستطيع اختصار مفهوم الجندر بالتمييز الجنسي الإيديولوجي الذي يمكن أن يتخذ شكل تحيّز جنسي (Sexisme) صريح ضد المرأة أو الرجل، ويمكن أن يكون التمييز موضوعياً إلى هذا القدر أو ذاك. وحسب إيديولوجية الفرد فإنه يمكن أن يحمل نظرة جندرية إيجابية أو سلبية أو محايدة تجاه المرأة أو الرجل.»

أو تبخيس دورها. وانسحبت هذه المواقف على طريقة تقديم المرأة في الكتب المدرسية حتى أن مؤسسة كالمركز التربوي للبحوث والإنماء بادرت، عشية الشروع بتأليف الكتب المدرسية الجديدة، إلى تزويد المؤلفين بقائمة توجيهات تهدف إلى استبعاد كل ما يتناقض مع مبدأ المساواة بين الجنسين في الكتب. لذلك نقول إن فكرة مناهضة التمييز ضد النساء مختمرة في أذهان المسؤولين والاختصاصيين التربويين في لبنان، قبل الدخول في ورشة التطوير الشامل الذي طال مجمل أركان الشأن التربوي والتعليمي من المنهج إلى الكتاب المدرسي إلى طرائق التعليم وأساليب التقييم.

انطلاقاً من هذه الاعتبارات ومن عوامل أخرى كثيرة، يفترض الباحث أن الكتاب المدرسي اللبناني الجديد لا بد أن يكون كتاباً متقدماً يخلو من أي نزعة سلبية معادية للمرأة. فهل التزم المؤلفون اللبنانيون بالتوجيهات الرسمية عند قيامهم بتأليف كتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية في الحلقة الأولى من التعليم الأساسي؟ إلى أي مدى يتحقق هذا الالتزام، وإلى أي حد تظهر في هذه الكتب صورة المرأة المساوية للرجل؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة هي الهدف الأساسي لهذا البحث الذي يستهدف أيضاً الخروج بمجموعة من المقترحات التي يمكن أن تساعد مؤلفي الكتب التعليمية للوصول إلى كتاب مدرسي ناجح ومتطور من شأنه أن يفيد في تصويب نظرة المتعلم والمعلم معاً إلى المرأة وفي تفادي الوقوع في فخ المقولبات (stéréotypes) الذكورية المتخلفة التي تعاني منها أغلب المجتمعات الشرقية والعربية.

ثانياً: طريقة البحث

نظراً لطبيعة البحث الذي نسعى من خلاله لاستخراج صورة المرأة (والرجل) في كتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية، فإن المنهج الوصفي التحليلي هو الأكثر ملاءمة للوصول إلى الهدف المطلوب وذلك عبر طريقة تحليل المحتوى (analyse de contenu) بوجه عام وتقنية تحليل الموضوعات (analyse thèmatique) بوجه خاص، والموضوعة (thème) هي كل دلالة أو معنى يظهر في نص كتابي أو جزء من النص (فقرة - جملة - عنوان...). وما يهمنا من الموضوعات، وهي كثيرة، هو ما يتصل بموضوع المساواة بين الجنسين في الكتب من أفكار ومفاهيم لتحديد ما إذا كان يوجد تحيّز للرجال على حساب النساء أو العكس.

عملياً قمنا بقراءة الكتب مادة البحث مرات عديدة فحددنا كافة العناصر ذات الصلة بقضية المساواة بين الجنسين، ثم قمنا بتنسيقها وتقريب بعضها إلى البعض الآخر، على ضوء هدف البحث، حتى توصلنا إلى تصنيفها في عدد من الفئات (catégories)

تشكل في مجموعها، شبكة للتحليل (grille d'analyse) خاصة يتم من خلالها تحليل أو «تفريغ» مضامين النصوص والكتب بصورة موضوعية تسمح بالكشف عن طبيعة الحضور الخاص بالمرأة والرجل كمّاً ونوعاً وذلك عبر المستويات التالية:

١- الحضور المادي للجنسين في النصوص والصور

٢- علاقات الجنسين

٣- مهام المرأة والرجل

٤- العمل والوظيفة

٥- النشاطات

٦- المبادرة والقرار

٧- المظهر الخارجي للمرأة والرجل

وبالنسبة لوحدة القياس (unité de mesure) التي اعتمدناها في معالجة النصوص وتحليلها فقد تراوحت بين العنوان والسطر والفقرة والجملة والدرس والصورة.

ومن خلال هذه الوحدات نستطيع تحديد هوية بطل النص، أو الشخصيات الفاعلة فيه، وتحديد مستوى أو حجم البطولة الخاصة بشخصية معينة أو بمفهوم أو بفكرة معينة. وتتدرج حالات أو مستويات البطولة في النص (أو الصورة) من حالة البطل الوحيد المهيمن على الدرس مع تثقيل (pondération) حددناه بست درجات، إلى حالة البطل الرئيسي المتوسط الأهمية مع تثقيل درجتين لأنه يحتل حيّزاً هو بحدود ربع الدرس عادة، إلى حالة البطل الثانوي الذي يحظى بتثقيل يبلغ درجة واحدة لأن فكرة البطل الثانوي تظهر في فقرة أو فقرتين في العادة.

وفي ما يخص مادة البحث فقد تكونت من كتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية الصادرة مؤخراً عن المركز التربوي للبحوث والإنماء في صفوف الحلقة الأولى من التعليم الأساسي في لبنان. وقد جاء اختيارنا لمادة التربية والتنشئة لأنها مشبعة بالقيم والمواقف الإيديولوجية المختلفة ومنها الموقف من المرأة والمساواة بين الجنسين.

ثالثاً: الصورة العامة للخطاب التربوي عن المرأة

ما هو موقع المرأة بين مؤلفي كتب التربية والتنشئة؟ وما هي حصتها من عناوين الدروس وفي النصوص كما في الصور واللوحات والرسوم التي تتضمنها الكتب؟

أ - المرأة والمؤلفون:

يمكن استخلاص حجم الحضور النسائي بين مؤلفي كتب التربية والتنشئة، ونوعية هذا الحضور، من خلال الجدول التالي:

جدول رقم ١: توزيع المؤلفين حسب الجنس

هيئة التأليف	رجل		امرأة		المجموع	
	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
مستشار عام	١٨		–		١٨	
مستشار خاص	١		٢		٣	
منسق عام	٣		–		٣	
منسق خاص	٤		–		٤	
مشرف عام	٢		–		٢	
مقرر عام	٣		–		٣	
محرر	١٠		٩		١٩	
قارئ	١		٣		٤	
المجموع	٤٢	٧٥٪	١٤	٢٥٪	٥٦	١٠٠٪

تشير معطيات الجدول الأول إلى أن حصة الرجل أكبر ثلاث مرات من حصة المرأة وسط مجموعة المؤلفين بمستوياتها المختلفة، وتظهر النزعة الذكورية أو التحيز الجنسي ضد المرأة في تفريعات هيئة المؤلفين حيث تقتصر وظيفة الاستشارية العامة للتأليف على الرجال وحدهم دون النساء ولا توجد امرأة واحدة بين ١٨ مستشاراً عاماً لتأليف الكتب. ويتكرر استبعاد المرأة في مستوى المنسق العام للكتب والمنسق الخاص والمشرف العام والمقرر العام ولا تظهر المرأة بين هيئة المؤلفين إلا في مستوى المستشار الخاص والمحرر والقارئ أو المراجع. فلماذا هذا الحضور الضعيف جداً للمرأة بين مجموعة مؤلفي كتب التربية؟ ولماذا استبعاد المرأة تقريباً عن المشاركة في التخطيط لإنتاج الكتب والإشراف عليها؟

إن حضور البنات في المدارس اللبنانية مساوٍ تقريباً لحضور الصبيان، وحضور

النساء المعلمات أكبر من حضور المعلمين الذكور في التعليم الابتدائي على الأقل. فلماذا لا يكون للمرأة حضور مميز بين مؤلفي كتب التربية؟ ربما يرجع السبب الرئيسي إلى اعتبار المرأة عنصراً تنفيذياً في التعليم لما يخططه الرجال ويرسمونه للناشئة. فوظيفة الاستشاري والمنسق والمشرف تحمل في طياتها معاني السلطة والقرار والتخطيط والإدارة والتوجيه، ومن هذه المواقع بالذات جاء الأشخاص الذين أنيطت بهم الأدوار التي نتحدث عنها داخل هيئة التأليف.

ب - المرأة في العناوين

لا شك في أن للعنوان وقعاً خاصاً في نفس التلميذ والقارئ عموماً لما في العنوان من تكثيف وتركيز ولأنه يكون بخط أكبر وفي مكان بارز وبلون مميز أحياناً كثيرة. فما هي حصة المرأة، سواء كانت بنتاً أو فتاة أو امرأة راشدة، من العناوين الرئيسية والعناوين الفرعية في كتب التربية للحلقة الأولى من التعليم؟ بعد دراسة المعنى المتضمن في كل عنوان استخلصنا هوية الشخص أو «البطل» الذي يتمحور العنوان حوله فجاءت المعطيات الإحصائية للعناوين من زاوية جندرية كما يلي:

جدول رقم ٢: توزيع العناوين في الكتب حسب جنس الأشخاص[٢]

الجنس / العنوان	ذكر		أنثى		مختلط		محايد		المجموع	
	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
رئيسي	٦	٦	–	–	١٠	٩	٩٢	٨٥	١٠٨	١٠٠
فرعي	–	–	–	–	–	–	٦٣٠	١٠٠	٦٣٠	١٠٠
المجموع	٦	١	–	–	١٠	١	٧٢٢	٩٨	٧٣٨	١٠٠

يشير الجدول الثاني إلى أن الغالبية العظمى من العناوين في كتب التربية والتنشئة ذات طابع محايد جنسياً، مع الإشارة إلى فروقات ولو محدودة على صعيد العناوين الرئيسية. فبينما يحظى الذكور، صغاراً وكباراً، بستة عناوين رئيسية خاصة بهم، نجد أن الإناث، صغيرات وكبيرات، لا يحصلن على أي عنوان رئيسي مقابل عشرة عناوين مختلطة بين الجنسين من أصل ١٠٨ عناوين رئيسية في الكتب الثلاثة. ولا

(٢) قد ترجع «ذكورة» العنوان إلى ذكورة اللغة نفسها وليس إلى موقف جندري ذكوري، والشيء نفسه يقال عن الأنوثة.

تظهر مشكلة تحيز جنسي في مستوى العناوين الفرعية لأن الكتب تتبع نظاماً نمطياً محايداً ومتكرراً بالطريقة نفسها من درس إلى آخر. وهكذا نجد أن هنالك غبناً جزئياً يلحق بالمرأة وحصتها من عناوين الدروس.

ج - المرأة في النصوص

إلى أي حد تتمحور نصوص كتب التربية حول شخصيات مذكرة أو مؤنثة أو مختلطة، ومن هم أبطال النصوص؟ عندما يكون شخص ما هو البطل الوحيد في النص نجد أن هنالك تركيزاً كاملاً عليه وعلى دوره[٣]. وعندما يتركز الدرس بدرجة ملحوظة أو لا بأس بها، على شخص ما معين فإننا نعتبر أن هذا الشخص «بطل رئيسي» في النص[٤]. أما عندما يتركز النص بصورة جزئية أو محدودة على شخص فإننا نصنفه في خانة «البطل الثانوي» للنص[٥]. وقد تكون بطولة النص مشتركة بين الجنسين أو قد يكون النص محايداً من الناحية الجندرية، أي لا صلة له بالذكورة والأنوثة[٦].

وانطلاقاً من هذه القواعد التي نعتمدها في تحليل نصوص الكتب نحاول استخراج هوية الأشخاص الذين يظهرون على مسرح الدروس وجنسهم ودرجة تركيز الدروس عليهم خلال الجدول التالي:

جدول رقم ٣: توزيع نصوص الكتب حسب جنس أبطالها
(وحدة القياس: الشخص ومستوى حضوره في النص)

الجنس / بطولة النصوص	ذكر		أنثى		مختلط أو محايد		المجموع	
	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
°٦٤٨	°٢٤	٤	°٢	–	°٦٢٢	٩٦	°٦٤٨	١٠٠

يتبين من الجدول الثالث أن معظم دروس كتب التربية والتنشئة هي إما مختلطة أو محايدة جندرياً مع وجود ميزة محدودة لجنس الذكور (بحدود ٤٪) على جنس

(٣) نعطي هذا التركيز تثقيلاً (Prondération) بمقدار ٦ درجات هي كل الدرجات التي يمكن أن نحسبها لدرس واحد.

(٤) نعطي البطل الرئيسي تثقيلاً بمقدار درجتين لانه يحتل حيزاً هو بحدود ربع الدرس.

(٥) نعطي البطل الثانوي تثقيلاً بمقدار درجة واحدة لان فكرة البطل الثانوي تظهر على مستوى فقرة أو فقرتين عادة.

(٦) في كلا الحالتين نحسب للبطولة المشتركة أو للحيادية الكاملة للنص تثقيلاً ٦ درجات أيضاً.

الإناث. فالنصوص التي قمنا بتحليلها تتوجه غالباً إلى الإنسان الفرد أو المواطن دون تحديد هويته الجنسية (Discours asexué) بحيث تجد المرأة حيّزاً لها إلى جانب الحيّز الخاص بالرجل مع مسحة ذكورية في الكتب لا يمكن تجنبها، لغوياً على الأقل[٧]، لأن كلمات الفرد والإنسان والمواطن والتلميذ وغيرها، هي مفردات مذكرة بطبيعتها. ويمكن التغلب على ذكورة اللغة في النص من خلال اعتماد صيغة المتكلم الفرد «أنا» وصيغة المتكلم الجمع «نحن». أما التمارين والأسئلة فيمكن فيها طرح السؤال بصيغة مزدوجة كأن نقول: أجب (أجيبي) أو اذكر (اذكري)... فإذا اكتفيت بكلمة «اذكر» تصبح الفتاة التلميذة غير معنية لغوياً بالأمر، وإذا اكتفيت بالقول «اذكري»، يصبح الفتى التلميذ غير معني بالأمر من جانبه[٨]!

وإذا وضعنا هذه الإشكالية اللغوية جانباً ودخلنا في تفاصيل النصوص وهوية أبطالها وجنسهم فإننا نجد أن الغلبة الجزئية للرجال على النساء في بطولة الدروس تتم وفق «الخريطة» التالية: تحظى البنت والمرأة بتركيز محدود أو جزئي على الصبي في تسعة نصوص، وتركيز ملحوظ عليه في درسين آخرين: «سأل سليم أباه عن الدولة اللبنانية، فقال الأب إنها تتألف من اللبنانيين الذين يقيمون على أرض وطننا لبنان وتنظم حياتهم حكومة...»[٩].

وبالإضافة إلى الصبي نجد أنه يوجد تركيز محدود (أو ثانوي) في الدروس على دور الرجل الراشد في تسعة نصوص مع نص واحد ينطوي على دور ملحوظ للرجل: «يضبط قائد الشرطة مع فريقه الأمن ولا يستطيع أي شرطي التصرف دون أمر من قائده...»[١٠].

د- المرأة في الصور واللوحات والرسوم

تتزين كتب التربية والتنشئة بما مجموعه ٧٨٠ صورة أو رسم أو لوحة ملونة، جيدة الإخراج، مع شروحات خاصة بكل صورة، مما يزيد من القابلية الإيحائية

---

(٧) كما لا يمكن تجنبها لأسباب أيديولوجية واجتماعية ودينية وسياسية أيضاً. فلكل نظام تربوي أيديولوجيا خاصة به، سواء كانت معلنة أم مستترة، يراعيها مؤلفو الكتب، تلقائياً أو بعد تدخل من فوق، عند قيامهم بمهمة التأليف.

(٨) من أمثلة ذكورية اللغة في الكتب ما يلي: «هل في صفنا تلميذ جديد؟»، أو «أنا لبناني...»، حتى أنه يكاد لا يخلو درس واحد من ذكورية الكلام. وعلى هذا الصعيد نشير إلى أننا نعتبر حديث النصوص عن «التلاميذ» موجهاً إلى الجنسين معاً وليس إلى الصبيان وحدهم. ولكن الأمر مختلف عندما يدور الحديث عن تلميذ أو رفيقه ورفاقه.

(٩) ك٣-ص٦٩ (أي كتاب الصف الثالث).

(١٠) ك٣-ص.٣٢

لمضمون الصورة. فكم مرة تظهر المرأة في هذا المشهد البصري قياساً على ظهور الرجل فيه؟

جدول رقم ٤: توزيع الصور واللوحات حسب جنس أشخاصها
(وحدة القياس: الصورة)

الجنس / الصورة	ذكور		إناث		مختلط		محايد		غير محدود		المجموع	
	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
٧٨٠	١٦١	١٢	٦٥	٨	٢٠٠	٢٦	٣٤٣	٤٤	١١	١	٧٨٠	١٠٠

يستفاد من الجدول الرابع في بحثنا أن أكثر الصور واللوحات ذات مضامين محايدة جندرياً تليها حجماً الصور المختلطة التي يظهر فيها الجنسان معاً صغاراً وكباراً. أما الصور واللوحات التي تخص جنس النساء في الكتب فهي أقل من نصف حصة جنس الرجال من الصور، كما هو واضح في الجدول الرابع. ومع أن المرأة تحتل في الصور والرسوم التوضيحية موقعاً لا بأس به، فإن الملاحظة التي يمكن تسجيلها هنا هي امتداد لما سبق أن لاحظناه في العناوين والنصوص، حيث يحظى الذكور بموقع أفضل من الإناث ولكن بنسبة محدودة لأن حضور المرأة كبير في المواضع الثلاثة دون أن يصل مع ذلك إلى المستويات التي بلغها الرجل. وعلى صعيد مؤلفي الكتب كان الفارق بين الجنسين أكبر لصالح الرجل كما لاحظنا. إذن نحن أمام ظاهرة ممتدة من موضع إلى آخر ولو بنسب مختلفة.

فما هي خلفية هذه الظاهرة وما الذي يرجح كفة الميزان دائماً لصالح الجنس الذكر؟ هل هي ذكورية اللغة؟ ولكن في هذه الحالة لماذا تبرز ظاهرة تبخيس موقع المرأة في الصور واللوحات وفي هيئة مؤلفي الكتب؟ هل هو الواقع المجتمعي للمرأة اللبنانية؟ هل هي التصورات اللاواعية الموجودة في أذهان المؤلفين عن المرأة ودورها في المجتمع والحياة عموماً؟ لا نملك إجابة دقيقة عن هذه التساؤلات لأن الأمر يحتاج إلى دراسة خاصة.

رابعاً: صورة البنت والفتاة

كيف تبدو صورة البنت والفتاة في كتب التربية قياساً على الصبي والشاب؟ وهل يوجد تحيّز لواحد من الجنسين في عالم الطفولة والمراهقة بوجه خاص؟ للإجابة عن تساؤلات كهذه تندرج ضمن سعينا للكشف عن مظاهر التحيّز الجنسي ضد المرأة في

كتب التربية سوف نركز على نقطتين أساسيتين في هذا السياق وهما: الإطار العلائقي للبنات والصبيان، وطبيعة المهام والأعمال المناطة بكل جنس.

أ - الإطار العلائقي

مع من تظهر البنت وأين يحصل ذلك وفي أية وضعية؟ وقبل هذا وذاك، ما هو حجم شبكة العلاقات التي تنسجها البنات والصبيان كما يتحركون في ثنايا نصوص التربية؟

نستطيع الرد على هذه الأسئلة من خلال المعطيات التفصيلية الواردة في الجدول التالي:

جدول رقم ٥: شبكة علاقات البنات والصبيان
(وحدة القياس: السطر)[١١]

العلاقة	الجنس	
	الصبي	البنت
مع تلميذ	٩٤	١
مع تلميذة	-	١
أخ	٥	-
أخت	٢	-
صديق	٣	-
صديقة	-	٢
أم	٥	-
أب	١٢	-
الأهل معاً	٢١	-
الجد	١	-
الجدة	٣	٢

(١١) في حسابنا لحجم ونوعية العلاقات التي يسجلها الذكور والإناث في الكتب، أسقطنا من الحساب العلاقات المختلطة أو تلك التي لا تنتمي بوضوح إلى هذا الجنس أو ذاك ويمكن أن ننسبها للصبي أو البنت كما في المثال التالي: «في المدرسة أتعرف إلى الكثير من الرفاق» (ك٢ ص٢٣).

معلم	٢٥	-
معلمة	٢	-
إدارة مدرسة	٢	-
رجل أمن	٤	-
مختلف	٤	-
المجموع	١٨٣	٦
النسبة	٩٧٪	٣٪

تدفع بنا المعطيات المستخلصة من الجدول الخامس إلى الشعور بالصدمة لضيق المدى العلائقي عند البنات مقابل اتساع المدى العلائقي للصبيان الذين يستأثرون بحوالي ٩٧٪ من المساحة[١٢] التي يدور فيها حديث عن علاقات الصغار من الجنسين مقابل ٣٪ فقط تخص البنات من تلك المساحة.

هذا الخلل الكبير في التوازن بين دائرة علاقات الصبي ودائرة علاقات البنت يشكل مفارقة تتعلق بالتوجه العام لكتب التربية وتحتاج إلى تفسير. من جهة ثانية تشير هوية الأطراف الذين يدخل معهم البنات والصبيان في علاقات معينة إلى أن التواصل العلائقي بين الجنسين محدود جداً حتى بالنسبة للصبي. فإذا استثنينا علاقات الصبي بالأم والجدة سنجد أن علاقاته تكاد تنحصر بالرجال تقريباً. فليست لديه أية علاقة مع تلميذة أو صديقة مقابل ٩٧ من السطور التي تشير إلى علاقاته مع تلميذ أو مع صديق. ومقابل حوالي عشرين علاقة مع المعلم، يقيم الصبي صلة بالمعلمة مرتين فقط. من جهتها تقيم البنت علاقة واحدة مع كل من الجدة والصديقة وإحدى التلميذات دون أن تكون لها مع الجنس الآخر سوى علاقة وحيدة مع تلميذ في صفها[١٣].

ومن حيث مضمون العلاقات تقتصر علاقات البنت على التنشئة الخلقية والرعاية العامة بينما تتسع مضامين علاقات الصبي لتشتمل على التنشئة الخلقية أولاً (في ٢٧ حالة) ثم الرعاية العامة (١٠ حالات) فالتعليم (٨ حالات)، تليها حالات التعاون والمساعدة (٦ مرات) وحالات اللعب والتسلية (٦ مرات) وصولاً إلى النشاط البيئي والتدريب على العمل (مرة في كل حالة).

---

(١٢) هذه المساحة مقدّرة بالأسطر.

(١٣) قد تكون محدودية علاقات الصبيان والبنات واحداً من الأسباب التي تجعل كثيراً من نصوص الكتب قليلة الحيوية وتتّسم بالجمود وبتقطيع الأوصال بين أجزاء الدرس الواحد.

وبالنسبة للمكان الذي تنعقد فيه علاقات البنت والصبي مع الآخرين فإننا نجد أن الحيّز المكاني لعلاقات الصبي يتسع ليشمل المدرسة أولاً (في ٢٧ علاقة) ثم البيت (٢٠ علاقة) فالطبيعة في (٤ علاقات) وصولاً إلى السيارة والشارع. أما علاقات البنت فتحصل إما في المدرسة أو في البيت (في علاقتين لكل منهما).

ب - المهام والأعمال:

ما هي المهام والأعمال التي يقوم بها الصغار من الجنسين، وما هو مدى التكافؤ بينهما في هذا المجال؟[١٤] هل تعكس الكتب صورة نمطية للبنات والصبيان بحيث تقوم البنات بمهام مصنّفة تقليدياً على أنها مهام أنثوية، بينما توكل إلى الصبيان مهام مختلفة، مصنّفة على أنها مهام ذكورية؟

في بحثنا عن أجوبة لهذه الأسئلة قمنا بتسليط الأضواء على المهام أو الأعمال الخاصة بكل جنس على حدة[١٥] كما يظهر في الجدول التالي:

جدول رقم ٦: مهام الصبيان والبنات
(وحدة القياس: الفقرة + الصورة)

الجنس / المهام	صبي		بنت		المجموع	
	فقرة	صورة	فقرة	صورة	الفقرات	الصور
تغذية	١	٣	-	-	١	٣
ترتيب وتنظيف	٩	١٣	١	١٨	١٦	٢٥
دراسة	١	١٦	-	١٥	١	٣١
رعاية عامة	٢	-	-	-	٢	-
زراعة وبيئة	-	٨	-	٢	-	١٠
صناعة وحرف	٢	١	-	-	٢	١
هندسة وبناء	-	٢	-	١	-	٣
مختلف	-	١	-	-	-	١
المجموع	١٥	٤٤	١	٣٦	٢٢	٧٤

(١٤) المهام هي أعمال غير مدفوعة الأجر تتم داخل البيت أو خارجه بصورة منتظمة. إنها ليست ممارسة لوظيفة أو لعمل ماجور أو لمهنة محددة.

(١٥) لم نحسب المهام المشتركة بين الجنسين.

يكشف الجدول السادس عن أن نصوص كتب التربية والتنشئة تعطي مهمة وحيدة للبنت هي الترتيب والتنظيف: «أرتب ثيابي وكتبي ومكان نومي لكي لا أُتعب إخوتي ووالدي بأعمالي الخاصة»[١٦]. أما مهام الصبي فتصل إلى ١٥ مهمة موزعة على الترتيب والتنظيف والصناعة والحرف، والرعاية، والدراسة، وإطعام الآخرين. جاء في كتاب التربية للسنة الأولى الأساسية: «كلفتك أمك الاهتمام بأخيك الصغير أثناء غيابها. عمّ تبعده للحفاظ على سلامته؟»[١٧]. أما مشاهد الترتيب والتنظيف فتتكرر عند الصبي مرات كثيرة كما في المثال التالي: «خلع زياد ثوب المدرسة ورماه على الكرسي. في اليوم التالي وجده غير مرتب، لبسه وهو يشعر بالخجل وقرر أن لا يهمل ترتيبه بعد ذلك»[١٨].

وإذا كانت دائرة مهام البنت ضيقة وتكاد لا تُرى في نصوص الكتب، فإن هذه الدائرة تستعيد الوضع الطبيعي على صعيد الصور (٣٦صورة) وتتسع إلى درجة تقترب كثيراً من دائرة الصبي (٤٤ صورة)[١٩].

بل إن مهام البنت تعود إلى حالتها التقليدية المعروفة في عالم التنظيف والترتيب (١٨ مرة) فتزيد عن مهام الصبي بصورة جلية.

هذا الاختلاف بين وضع البنت في النصوص ووضعها في الصور يجعلنا نرجح أن تغييب البنت عن القيام بمهام معينة في النصوص يرجع إلى مفارقة معينة أكثر مما يرجع إلى موقف للمؤلفين من المرأة ودورها لأن هؤلاء يقدمون للمتعلم صورة صبي عصري جداً في مهامه وكثيراً ما يقوم بدور مخصص للبنات في العادة، خارجين بذلك عن نطاق النظرة التقليدية لتقسيم العمل والمهام والأدوار بين الجنسين.

خامساً: المرأة العاملة

ما هو موقف كتب التربية من عمل المرأة ودورها الإنتاجي، وما هي الأعمال والمهن التي تقوم بها المرأة عبر النصوص والصور؟ نشير بداية إلى أن المساحة المتروكة للعمل ضعيفة أصلاً سواء كانت تخص المرأة أو الرجل. وأكثر ما يبرز في الكتب هو اسم مهنة ما تخص هذا الجنس أو ذاك في سياق ليس العمل والإنتاج محوره الأساسي. والجدول التالي يبيّن لنا حجم الحيّز الخاص بالعمل في الكتب ونوعية

(١٦) ك١ – ص.١٢.
(١٧) ك١ – ص.١٩.
(١٨) ك٣ – ص .١٩.
(١٩) نعرف طبيعة المهام في الصور واللوحات من خلال التعليق الخاص بكل صورة ومن خلال تفاصيل الصورة نفسها أيضاً.

الأعمال المناطة بكل جنس:

جدول رقم ٧: عمل المرأة والرجل
(وحدة القياس: الفقرة + الصورة)

الجنس / المهام	صبي		بنت		المجموع	
	فقرة	صورة	فقرة	صورة	الفقرات	الصور
تدريس	٢٣	٨	٣	٩	٢٦	١٧
تجميل	-	١	-	-	-	١
تمريض	-	-	١	١	١	١
طب	٢	٤	-	-	٢	٤
هندسة وبناء	-	٤	-	٢	-	٦
تجارة وبيع	١	٣	-	-	١	٣
صناعة وحرف	٥	١٠	-	٢	٥	١٢
زراعة	١	١١	-	-	١	١١
أمن	٥	١٣	-	-	٥	١٣
إدارة وسكرتارية	٢	-	-	١	٢	١
فن وأدب	٢	٥	-	٤	٢	٩
تغذية وطبخ	-	٥٣	-	-	-	٣
المجموع	٤١	٦٢	٤	١٩	٤٥	٨١

يثير الجدول السابع تساؤلات كبيرة. فحصة الرجل من العمل أكبر ١٠ مرات من حصة المرأة في النصوص وأكبر ٣ مرات من حصة المرأة في الصور واللوحات. ونتساءل مجدداً عن سر هذا التفاوت الملحوظ بين حضور المرأة العاملة في النصوص وحضورها في الصور، وهي ظاهرة سبق أن برزت أيضاً على صعيد المهام الخاصة بالصبيان والبنات في الكتب نفسها. هل يرجع السبب إلى أن موقف منتجي الكتب، المسؤولين عن الصور، أكثر تقدماً وإنصافاً حيال المرأة من موقف المؤلفين؟ أم أن ذكورية اللغة تلعب دورها من جديد وفي غير صالح النساء؟

هذا من ناحية حجم الأعمال والمهن النسائية. أما من حيث نوعيتها فإنها تكاد تنحصر في التدريس بينما الأعمال والمهن عند الرجل متنوعة. فهو مدرّس قبل كل شيء ورجل أمن بعد ذلك، ثم هو حرفي أو عامل في الصناعة والزراعة والطب والتغذية وغيرها من جوانب العمل في الحياة والمجتمع.

إن الغبن واضح في تقييم العمل بين الجنسين في كتب التربية وهو تقسيم جندري بالمعنى السلبي للمرأة اللبنانية وموقعها. وقد كان حرياً بالمؤلفين أن يزيدوا من حجم ونوع الأعمال والمهن المنوطة بالنساء اللواتي يعملن كطبيبات وصيدلانيات وممرضات ومحاميات فضلاً عن المجال الإعلامي الذي يكاد يغص بالنساء اللواتي يعملن فيه وبنجاح ظاهر للعيان.

سادساً: النشاطات

لا تتم النشاطات أثناء قيام الفرد بعمله، ومن شروطها أيضاً أن تتم خارج البيت وبمشاركة أكثر من شخص واحد[٢٠]. وأهمية النشاطات تكمن في أنها تدلنا على الحدود التي ترسمها كتب التربية للحياة الاجتماعية للنساء والرجال والبنات والصبيان. وعموماً فإن النشاطات الواردة في الكتب تظهر من خلال الجدول الإحصائي التالي:

جدول رقم ٨: نشاطات الصغار والكبار من الجنسين
(وحدة القياس: الفقرة + الصورة)

الجنس / النشاط	ذكور		إناث		مختلط		المجموع	
	فقرة	صورة	فقرة	صورة	فقرة	صورة	فقرة	صورة
ثقافي علمي	–	٣	–	–	٢	٤	٢	٧
اجتماعي	–	١	–	–	٨	٤	٨	٥
ترتيب وتنظيف	–	–	–	–	٥	٢	٥	٢
رياضي	–	٢	–	–	–	١	–	٣
مدرسي عام	–	١	–	–	٢	٣	٢	٤
بيئي زراعي	١	١	–	–	٩	٣	١٠	٤

(٢٠) هنا يكمن الفارق بين النشاطات والمهام إذ إن الأخيرة فردية الطابع.

ترويح وتسلية	٢	٤	–	٣	١	٦	٣	١٣
وطني	–	١	–	–	٤	٣	٤	٤
كشفي ندوي	–	–	–	–	٥	٣	٥	٣
مختلف أو غير محدد	٤	١	–	–	–	٤	٤	٥
المجموع	٧	١٤	–	٣	٣٦	٣٣	٤٣	٥٠

يشير الجدول الثامن إلى أن معظم النشاطات في كتب التربية ذات طابع مختلط سواء في النصوص أم في الصور واللوحات. فإلى جانب مجموعة صور يبرز فيها العلم اللبناني، نقرأ في كتاب السنة الأولى ما يلي: «نصنع العلم اللبناني بواسطة أجزاء ورقية محضّرة لهذه الغاية» (ص ٦٥). كما نقرأ أيضاً: «نقوم مع معلمنا بجولة يشرح لنا فيها قواعد نظام الأماكن العامة» (ص٥١).

وبينما لا نجد نصاً واحداً يتضمن نشاطات تقوم بها البنات أو النساء عموماً، تتحدث سبعة نصوص عن نشاطات الذكور: «في يوم العطلة، ماذا تفضل: البقاء في المنزل قرب التلفزيون، أم الخروج في رحلة مع الرفاق؟» (ك ٢ – ص ٧٣). وفي كتاب السنة الثالثة الأساسية نقرأ: «اجتمع فريق لتزيين الصف، فقال نبيل: هذا الأسبوع أحتفل بعيد ميلادي...» (ك ٣– ص٢٧). وفي مكان آخر يبرز النشاط البحثي للصبيان: «كلف المربي هؤلاء المتعلمين الثلاثة للقيام ببحث حول الزراعة في لبنان» (ص ٢٩). هذا في نصوص الكتب، أما في الصور واللوحات فإن الوضعية الجندرية تتعدل كالعادة بحيث تشكل نشاطات المرأة ثلث النشاطات الخاصة بالرجل وهذا أفضل بكثير من غياب أي نشاط للمرأة في النصوص.

سابعاً: المبادرات والقرارات[٢١]

إذا كان موقع النساء في كتب التربية أقل شأناً من موقع الرجال في معظم المستويات التي تحدثنا عنها، فمن المنتظر أن تكون حصتهن من المبادرات أو القرارات أقل من حصة الرجل أيضاً. ويظهر من تحليل محتوى الكتب أن الرجال يقومون بخمس مبادرات أو يتخذون خمسة قرارات تقريباً مقابل كل مبادرة أو قرار من جانب النساء.

(٢١) المبادرة هي رد عملي فردي على وضعية مستجدة، أما القرار فهو فردي ايضاً يمكن ان يكون نظرياً أو عملياً ويمكن اتخاذه في اي وقت.

ومن أمثلة المبادرات النسائية: «شاهدت منى إحدى رفيقاتها ترسم على جدار الصف بقلم الرصاص. أقنعت منى رفيقتها بمحو ما رسمت» (ك ٣ – ص ٤٩)، وبالمقابل تكثر الأمثلة على مبادرات الرجال وقراراتهم: «طلب إليك أنت ورفاقك تنظيم رحلة إلى الحرج المجاور للمدرسة سيراً على الأقدام. ماذا حضرتم لهذه الرحلة؟» (ك١ – ص٤٦). وأمام لوحة تصور المشهد نقرأ التعليق التالي على لسان صبي يوبخ صبياً آخر: «امنع الغير من الإساءة إلى بلادي» (ك١ – ص٦٢). ونقرأ أيضاً: «يدعو معلم الصف موظف التنظيفات في المدرسة، ليشرح للتلاميذ كيف يمكنهم أن يساعدوه...» (ك٣ – ص٤٩).

هذه الأمثلة وكثير غيرها تشير إلى حال الغلبة الذكورية الصريحة في مجال المبادرة والقرار في كتب التربية. وقد تزداد هذه الغلبة عندما نصنف المبادرات والقرارات إلى ما هو أساسي أو هام أو ثانوي لنجد، على الأرجح، أن القرارات الأساسية أو الهامة هي من حصة الرجال والباقي، أي المبادرات والقرارات الثانوية، هي حصة المرأة.

ثامناً: المظهر الخارجي

يشتمل المظهر الخارجي على الثياب والملابس والزينة الظاهرة للمرأة (والرجل) ويرتبط هذا المظهر عند المرأة والرجل بالصور والرسوم الواردة في الكتب. ومع أن الرجل يظهر مرتين وأكثر في الصور، كلما ظهرت المرأة فيها لمرة واحدة، فإن حضور البنات والنساء لا بأس به في كتب التربية اللبنانية.

وعند النظر في كيفية ظهور المرأة نجد أنها ترتدي ثياباً عصرية[٢٢] في ٩٤٪ من الحالات التي تكون فيها شخصية وحيدة في الصور. والحال نفسه يتطابق مع كيفية ظهور الرجل في الصور وما يرتديه من ثياب كما يبدو في الجدول التالي:

جدول رقم ٩: المظهر الخارجي للجنسين في الصور والرسوم

المظهر / الجنس	محافظ تقليدي		مزيج وسط		عصري غربي		المجموع	
	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
ذكور	٧	٥	٢	١	١٥٢	٩٤	١٦١	١٠٠
إناث	٣	٥	١	٢	٦١	٩٤	٦٥	١٠٠
مختلط	٣	٢	٧	٤	١٩٠	٩٥	٢٠٠	١٠٠

(٢٢) الثياب العصرية هي تلك الشائعة في أوروبا والعالم الغربي عند الرجال والنساء.

يبين هذا الجدول أن الزي العصري هو السائد في الصور والرسوم ويرتفع درجة في خانة الصور المختلطة بين الجنسين ليصل إلى ٩٥٪ من هذه الصور. وتكشف هذه المعطيات عن وجود صورة عالمية عصرية عن المرأة والرجل من حيث الشكل الخارجي، في أذهان المسؤولين عن إعداد كتب التربية والتنشئة في لبنان. ويعبر هذا الموقف عن عقلية تحديثية علمانية صريحة لدى واضعي الكتب التي نحن بصددها، أو لدى مخرجي هذه الكتب على الأقل. فلأول مرة من بداية البحث، نقع على جانب تتساوى فيه المرأة مع الرجل من حيث نوعية المظهر الخارجي الذي تطغى عليه النزعة العصرية في الحالتين. فمن أصل ٦٥ صورة للمرأة لا نجد زياً تقليدياً محافظاً للمرأة إلا في ٣ حالات تخص المرأة التراثية اللبنانية، أي لا تعني المرأة اللبنانية المعاصرة. إن عدم وجود ولو حالة واحدة لامرأة محجبة مثلاً يكشف عن أن مفهوم القيم والأخلاق عموماً في الكتب له طابع ليبرالي سافر. وهكذا تشيع في الكتب صورة الفتاة التي ترتدي التنورة القصيرة أو التي تسبح بالمايوه مثلاً. ثمة مساواة إذاً بين الجنسين في نوعية ظهورهما في الصور والرسوم تتحقق من خلال الزي العصري الغربي السائد في الكتب وهو ما قد نفتقده في الكتب المدرسية لمعظم الدول العربية.

تاسعاً: استنتاج

ما هي خلاصة الموقف الجندري للخطاب التربوي لكتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية في لبنان، وما هي الآفاق المفتوحة أمام المرأة في هذا المجال؟

إن موقع المرأة في الكتب محدود بالمعنى الكمي للكلمة وخاصة في النصوص التي تبدو مجافية للنساء بينما الصور والرسوم تنصف المرأة وتبدو صديقة لها. وقد يكون هنا مكمن التحيز الأبرز للرجل على حساب المرأة، إذ إنه عندما تظهر الإناث في الكتب تستقيم الأمور نسبياً، من زاوية جندرية، وتتحرك المرأة بطريقة مساوية للرجل أحياناً كثيرة. فقد وجدنا أن للنساء ربع حصة الرجال بين صفوف من تولوا مهمة تأليف الكتب وأن حصة النساء تتركز في المستويات التنفيذية من هذه المهمة. وفي مستوى العناوين يحظى الرجل بعناوين خاصة به دون أن تنال المرأة أي عنوان خاص بها. أما في نصوص الكتب فإن الذكور يحظون بنصيب يفوق ١٢ مرة نصيب الإناث، بينما يتقلص الفارق في الصور والرسوم إلى صورتين للذكر مقابل صورة للأنثى تقريباً.

وعلى المستوى العلائقي تتفوق علاقات الصبيان بصورة كاسحة في الكتب على العلاقات التي تنسجها البنات ويتسع إطارهم العلائقي إلى كافة الأشخاص في البيت والمدرسة والمجتمع.

وعلى صعيد المهام تغيب البنات عن الساحة بصورة شبه تامة في النصوص مقابل مهام شتى وكثيرة يقوم بها الصبيان، إلا أن الأمر يعود فيستقيم إلى حد كبير في الصور والرسوم.

وبالنسبة للعمل والمهن والوظائف تكاد المرأة لا تظهر في النصوص بينما يسبح الرجل في فضاء واسع من الأعمال والأشغال. أما في الصورة فإن وضع النساء، يصبح مقبولاً إلى حد ما.

من جهة أخرى تغيب نشاطات المرأة تماماً عن النصوص وتصل إلى ثلث نشاطات الرجل في الصور. وتفوق حصة الرجل من المبادرات والقرارات حصة المرأة بصورة جلية. ولا يستوي وضع المرأة والرجل في كتب التربية والتنشئة إلا من حيث سيطرة المظهر الخارجي العصري والبعد عن الزي المحافظ أو التقليدي في هذا المجال.

نستنتج من هذه الخلاصات التفصيلية أن كتب التربية تنصف المرأة تماماً في نقاط معينة، وتنصفها جزئياً في نقاط كثيرة أخرى، ولا تنصفها في بعض المواقع. وبين مستوى الحد الأدنى المتمثل في عدم تقديم صورة متخلفة للمرأة، ومستوى الحد المتقدم المتمثل في تبني قضية المرأة وحمل راية الدعوة إلى المساواة بين الجنسين، يمكن وصف الكتب بأنها تقف في نقطة وسط بين هذا وذاك ويصح فيها ما قيل في المناهج الجديدة من أنها «منفتحة على موضوع المساواة» لا أكثر. فرغم أن صورة المرأة في كتب التربية لا تزال تقليدية بوجه عام إلا أنها تعكس، إجمالاً، تطوراً إيجابياً في النظرة إلى المرأة، وتظل أكثر انفتاحاً من مثيلاتها في الكتب المدرسية العربية حسب ما نعتقد. فالمسار الطبيعي للكتب المدرسية في بلد يحكمه توجه ليبرالي مثل لبنان هو أن تعكس في مضامينها واقع المجتمع والنماذج النسائية والرجالية الفاعلة فيه وأن تتضمن دعوة، مباشرة أو غير مباشرة، للتلميذ لكي يسير ولو قليلاً على طريق المساواة بين الجنسين[٢٣]. إن المدرسة لا تعبر فقط عن الصورة الراهنة للمجتمع اللبناني بل تعبّر أيضاً عن الصورة المستقبلية المتوخاة لهذا المجتمع كما ترسمها الإيديولوجيا المسيطرة فيه.

من هذه الزاوية يعكس الخطاب التربوي في لبنان واقع المرأة اللبنانية في مواضع

(٢٣) يظهر هذا النمط من الدعوة عندما تتجه حركة المجتمع نحو الانفتاح والتقدم الاجتماعي. أما عندما يتجه المجتمع إلى الوراء فإن الدعوة تتجه نحو الحد من مظاهر المساواة بين الجنسين، بل ونحو إلغائها تماماً في حالات التطرف الرجعي، كما هي الحال اليوم في النموذج الأفغاني مثلاً. أما في الحالة الأولى أو التقدمية فإن الكتب تصور المرأة في مواقف إيجابية بحيث تتحمل المسؤولية وتتخذ القرارات وتعمل وتبادر وتشارك في النشاطات العامة.

كثيرة، ويتجاهله في بعض المواضع كما هي الحال مثلاً بالنسبة للمرأة المحجّبة التي لا تظهر في الكتب، مع أنها تمثل نسبة لا بأس بها من نساء البلد حالياً. وممّا له أهميته في هذا السياق أن تكون لدى مؤلفي الكتب فكرة دقيقة عن واقع المجتمع بحيث لا يخترعون صورة مثالية عصرية عن المرأة في الكتب الدراسية مثلاً عندما تبيّن الدراسات الاجتماعية عكس ذلك.

خطاب الجمعيات النسائية اللبنانية

طاولة مستديرة

إدارة: فاديا حطيط - نهوند القادري

مقدمة

«إن خطاب الجمعيات النسائية غالباً ما يعتمد أسلوب الشكوى «النق»، نظراً لانحيازه إلى إبراز الوقائع السلبية في عيش النساء»... «هذا عدا عن تحوله إلى خطاب مُقفَل قامع للمُسيطِر والتابِع معاً لأنه يقيد الرؤيا..» هذا ما ورد في مسودة مشروع الكتاب الحالي المحالة إلى الباحثين والباحثات للمساهمة فيه. فهل هذا فعلاً واقع حال الجمعيات النسائية في لبنان؟ هل هو خطاب مقفل وجامد؟ أم هو آخذ في التغير والتلون؟

هذه الأسئلة دفعتنا إلى عقد هذه الطاولة والاستماع إلى خطاب الجمعيات[1] من أفواه ممثلاتها مباشرة. ولقد آثرنا هذه الطريقة على إجراء بحث عن الجمعيات بالعودة إلى النصوص، لأنها تهيّئ فرصة أكبر لالتقاط نبض الخطاب وتوتره.

بعد نقاش فيما بيننا راحت فكرة إقامة هذه الطاولة تتبلور لدينا أكثر واتفقنا على الابتعاد قدر الإمكان عن المقاربة المعيارية للموضوع. رغبنا في الاستماع إلى هذه الجمعيات الساعية لتثبيت موقعها في المجتمع ولدى المؤسسات

---

(١) الجمعيات المشاركة هي: المجلس النسائي، التجمع النسائي الديمقراطي، لجنة حقوق المرأة، الاتحاد النسائي التقدمي، اللجنة الأهلية لشؤون المرأة، الهيئة الوطنية لشؤون المرأة، المصلحة النسائية في حزب الكتائب، المصلحة النسائية في جمعية المبرات.

المانحة، بغض النظر عن التفاوت في أحجامها وفي أقدميتها وبغض النظر عن قدراتها وإمكاناتها على إنتاج خطاب جديد أو تطوير الخطاب السائد بما يتلاءم مع المستجدات. ما هي مقاربة هذه الجمعيات لموضوع المرأة؟ المحطات البارزة في مسيرة خطابها؟ المنعطفات وما رافقها من أساليب عمل؟ الأدوار التي رسمتها للنساء والاستراتيجيات الآيلة لتحقيقها؟

كان هدفنا أن نسمع وجهات نظر ممثلاتها معاً. كيف ينظرن إلى لامبالاة الدولة في صياغة خطاب وطني عن النساء، تُحفِّزُنا أسئلة ضمنية: هل سيجدن في هذا الغياب عامل إعاقة أم حافزاً للعمل بحرية؟ كيف سينظرن إلى الممولين والمؤتمرات والمواثيق الدولية؟ هل سيجدن فيها خشبة خلاص أم عاملاً مربكاً؟ كيف سينظرن إلى أنفسهن، بعضهن إلى بعض، إلى النساء العاديات، إلى الأحزاب؟ هل خطابهن موضع مراجعة وإلى أي مدى ولماذا؟.

وكي نهيّئ المناخ الملائم لإجراء القول بحرية ودون إيحاءات أو استفزازات تُحوِّر الخطاب، حاولنا ألا نتدخل وأن يكون دورنا مستمعات وحاولنا ألا نكثر عدد الأسئلة وألا نعقدها. ولمزيد من المصداقية ألزمنا أنفسنا بإعادة نصوص المداخلات لأصحابها للاطلاع عليها قبل البدء بتحليلها ونشرها في الكتاب. وهكذا كان[*].

دعوناهن فاستجبن بود وبرغبة في التعاون وبالتزام. وأتين في الوقت المحدد[٢] متحمسات للكلام عن خطابهن، منهن من كانت قد أعدت ورقة مكتوبة ومحسوبة بدقة ومنهن من تداخلت ارتجالاً. ولم تخلُ المداخلات من بث رسائل ضمنية بعضهن إلى بعض في معرض كلام الواحدة منهن عن جمعيتها. منهن من أعلنّ يأسهن من الأحزاب، وقلقهن من النظام العالمي الجديد، ومنهن من دافع عن الأحزاب مع شيء من المرارة. ومع ذلك توافقن على الاعتراف بعضهن بجهود بعض. كما توافقت الأغلبية على عدم جدوى الخطاب الرسمي المتمثل باللجنة الوطنية، وأبدين حماساً لنقد طريقة تكونها وعملها. بَدَوْنَ واقعيات وأقل ميلاً للأدلجة من السابق ربما بما يتناسب مع المرحلة الراهنة، من هنا أخذت أساليب العمل الرائجة ومواصفاته حيزاً كبيراً في اهتمامهن.

أما وقائع الطاولة المستديرة فنستعرضها فيما يأتي وفقاً لتتابعها الزمني في الجلسة.

(*) قام البعض بإعادة كتابة المداخلة مما جعلها تبدو أقل عفوية، وأقل حرارة.

(٢) عُقدت الطاولة في مركز تجمع الباحثات اللبنانيات في ١٦-١-٢٠٠٤ بين الساعة السادسة والثامنة مساء.

المجلس النسائي اللبناني ممثلاً برئيسته حالياً إقبال دوغان

السؤال الأول: ما هي مقاربتكن اليوم لموضوع المرأة؟

المجلس النسائي اللبناني ليس جمعية واحدة وإنما يضم عدداً كبيراً من الجمعيات من مختلف أنحاء لبنان. كل ما هو مشترك أو متفق عليه بين الجمعيات يأخذ به المجلس ويعمل من أجله. وكل ما هو موضع اختلاف يتخلى عنه ويدعه لخصوصيات كل جمعية.

وبصفته هيئة عامة يتوجب عليه أن يضع الاستراتيجية العامة. ونحن نعتبر دائماً أن المجلس لا يمثل المرأة فقط وإنما الوطن ككل؛ الوطن بكل قضاياه بما فيها قضية المرأة.

والمجلس النسائي هو الأكثر تمثيلاً. وهذا ما يجعل المجلس نسوي التكوين ونسائي الاتجاه. لذلك نعتبر أن للمجلس دورين: الأول وطني لأن قضية المرأة جزء من القضايا الوطنية الكبرى انطلاقاً من وعينا لخطورة تهميش نصف المجتمع ومنعه من ممارسة دوره. والثاني نسوي بمعنى النهوض بالمرأة. فالمرأة لم تزل قضية أساسية والدليل أن غالبية الأميين الذين يمثلون ١٩٪ من الأفراد هم من النساء. ولشدة ما تكلمنا بهذ القضية أصبحنا نشعر أن الكلام لم يعد له معنى. تدل الأبحاث والدراسات الحالية أن المرأة في لبنان اليوم أصبحت في وسط السلم من ناحية العلم والوظائف والوعي. غير أن قسماً آخر من النساء العاديات ما زال لا علاقة له بقضايا المرأة والوطن. والمشكلة أن من هن في الوسط لم يتمكنّ من الوصول إلى النساء العاديات.

السؤال الثاني: ما هي المنعطفات التي مر بها خطاب جمعيتكن وهل ترين ضرورة لإعادة النظر في هذا الخطاب؟

نحن نرى أن الحركة النسائية في لبنان لم تصبح جماهيرية. إن نساءنا لا تمشي وراءنا. وبعدما رأينا أن النظام السياسي القائم في لبنان يعيق تقدم المرأة تكونت لدينا قناعة بأهمية العمل على إيصال النساء إلى مراكز القرار ولكن بعد تمكينهن وتوعيتهن. وهذه القناعة شكلت منعطفاً في خطابنا الذي راح يبتعد عن التنظير وعن الأساليب الفوقية كالمحاضرات وغيرها التي لا تصل إلى الشرائح الكبرى من النساء. فنحن ليس لدينا وسائل إعلام لإشاعة خطابنا وإيصاله إلى أكبر عدد ممكن من الناس. وأصبح خطابنا يقترب أكثر من معاش النساء وحياتهن وتوعيتهن على مصالحهن وتمكينهن ليتمكنّ فيما بعد من أخذ القرار والوصول إلى مراكز صنعه. ونحن كمجلس نسائي يمكننا أن نكون بمثابة مرجعية وهيئة دعم لهؤلاء النساء. تجلى ذلك مثلاً في العمل على

رصد مشاكل النساء والمطالبة الملحّة بحقوقهن ومنها الحق بالضمان الصحي للموظفات وغيرها. وهذا التحول في الخطاب استدعى منا كمجلس وضع خطة جديدة تعمل على خطين: توعية المرأة من ناحية، وتمكينها من خلال تدريب حقيقي من ناحية ثانية. يجب أن تشعر النساء بأنهن لسن وحيدات بل مسنودات. اليوم نحن مقبلون على انتخابات بلدية. ومثلاً أنا أؤمن بالكوتا لأنها تساعد على تحسين وضع المرأة، والدليل أن العالم والدول الراقية أخذت بها، ولكننا رأينا أن المطالبة بالكوتا غير كافية لوحدها إذا ما لم تقترن بعمل على الأرض. فلا بد من تحضير ورش عمل في المناطق لدفع النساء للمشاركة ترشيحاً وانتخاباً.

والمنعطف الآخر تمثَّل بالخروج من العزلة ومخاطبة الذات، والاتجاه نحو فتح حوار مع الأحزاب وإجراء اتصالات مع النواب، وتحريك الهيئات النسائية للتحاور مع القيادات الحزبية بأشكالها وأطيافها كافة. فنحن النساء لا نؤمن بالطائفية ولا بالمذهبية، والنساء إذا ما وصلن إلى مراكز القرار هن شفافات ونظيفات.

وتمثَّلت إعادة النظر في الخطاب راهناً بأهمية الوصول إلى النساء وإلى مصالحهن. بما معناه اختصار الطريق لإشعارهن أنهن معنيَّات بالأمر ولهن مصلحة في ذلك.

الهيئة النسائية في جمعية المبرات الخيرية ممثلة بالشابة آيات نورالدين

السؤال الأول: المقاربة

الهيئة النسائيّة في جمعيّة المبرّات الخيرية هي إحدى الهيئات التطوّعيّة المساندة لعمل الجمعيّة، وقد تشكّلت الهيئة بعد مرور عشر سنوات على تأسيس الجمعيّة التي يرأسها المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله.

تضمّ الهيئة النسائيّة عدداً من النساء المتطوعات الفاعلات في عدّة مجالات أهمّها الانشطة الثقافيّة والفنّية (المسرح) وأيضاً في مجال العلاقات العامّة.

في ما يتعلّق بمقاربة موضوع المرأة فالهيئة ـ كما الجمعيّة ـ تهتدي بفكر المؤسّس، والذي يُعتبر من الطليعيّين الإسلاميّين في أطروحاته تجاه المرأة، والتي تقوم على قراءة جديدة لحقوق المرأة في الإسلام انطلاقاً من النصوص الدينية.

وعلى سبيل المثال فإنّ السيّد فضل الله فيما يتعلّق بالفتاة الراشدة، يعتبر بأن لا فرق بينها وبين الفتى الراشد في مختلف الأمور، ومن بينها موضوع الزواج بحيث تكون الفتاة، هي الوحيدة المعنية باختيار الزوج، وبهذا الطرح يكون السيد فضل الله قد

حدّ من سلطة الأب التي يعتبرها البعض أساساً والتي قد يزيد عليها آخرون سلطة الأخ أو الجد أو غيرهما.

أما في ما يتعلّق بعقد الزواج، فإن السيد فضل الله يعتبر أن المسألة تنطلق من مبدأ «العقد شرعة المتعاقدين» وبالتالي فإن عقد الزواج في الإسلام لا يفرض على المرأة (الزوجة) سوى الجانب الجنسي كحق للطرف الآخر (الزوج) كما أن لها هذا الحق نفسه بالدرجة نفسها.

وأكّد السيّد فضل الله في أطروحاته على أنّ بإمكان المرأة أن تحضر بقوّة فاعلة في المجتمع، والمشاركة الإيجابيّة في رصد الخلل الاجتماعي وتغييره، مستهدياً في ذلك بالآية القرآنية: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر). بل إنّ الإسلام ـ من منظور السيّد فضل الله ـ لا يجد مانعاً من أن تتبوّأ المرأة المناصب القيادية في المجتمع، فمن الممكن أن تكون قاضية وأن تكون من المرجعيّات الدينية أو غيرها من المناصب.

وشدّد السيّد فضل الله على المشاركة في الحياة العائليّة بين الرجل والمرأة؛ سواء فيما يتعلّق بالتربية لأنّه إذا كانت الأمومة من شؤون المرأة فالأبوّة من شؤون الرجل؛ أو فيما يتعلّق بالجانب الخدماتي داخل الأسرة، والمشكلة أنّ المرأة خرجت إلى ميدان العمل إضافة إلى شؤونها المنزليّة، في حين أن الرجل لم يدخل إلى البيت، مع الإشارة هنا إلى أنّ الإسلام اعتبر مسؤوليّات العائلة ـ من الناحية القانونية ـ على عاتق الزوج.

في الوقت الذي أراد فيه الإسلام أن تسير الأمور بين الزوجين على أساس المودّة والرحمة لا على أساس صرامة القانون وجدّيته.

السؤال الثاني: المنعطفات

في ضوء تلك القاعدة الفكرية المنبثقة من مرجعية ثابتة، فإنّ الهيئة النسائيّة ـ كما الجمعيّة ـ هي الوحيدة ربما في هذه الجلسة غير معنية بقضية المرأة على صعيد القول. وهي تجاوزت موضوع النقاش في حقوق المرأة؛ إذ أصبح من بديهيّات الأمور، وانتقلت منذ فترة طويلة إلى التطبيق العملي، حتى أصبح الواقع اليوم ـ على سبيل المثال ـ أنّه من بين ١٤ مؤسسة تعليمية لجمعيّة المبرّات هناك ست منها تديرها نساء وصلن بجدارتهنّ وليس على أساس «الكوتا». وأخيراً نستطيع القول إنّ قضيّة المرأة حاضرة ـ على صعيد جمعية المبرّات ـ عملياً أكثر من حضورها نظريّاً.

اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المراة، ممثلة برئيستها د. إيمان شعراني

السؤال الأول: المقاربة

بعد خبرة بالعمل كرئيسة للمجلس النسائي لمدة أربع سنوات، تبّين لي أن الجمعيات النسائية وحدها لا يمكن أن تحقق هدفها في رفع شأن المرأة ومشاركتها في الشأن العام، دون مساندة المجتمع المدني، بنسائه ورجاله، وبمؤسساته المختلفة، والعمل معاً، لقضايا المرأة، لأن قضاياها مجتمعية وليست نسائية. استدركت اللجنة الأهلية هذا الأمر أثناء التحضير وفي المشاركة في مؤتمر بكين عام ١٩٩٤ وتألفت من مجتمعات نسائية، ونقابات واتحادات، ومؤسسات مجتمع مدني وأساتذة جامعات من الجنسين، وأخذوا يعملون معاً في رؤية ترتكز على قضايا تمس المرأة مباشرة كالحرية والمساواة والمشاركة. وهذا ما جعل مقاربتنا في اللجنة الأهلية لقضايا المرأة تهدف أولاً إلى تطوير مشاركة النساء على جميع المستويات وتعديل أدوارهن، وإلغاء أشكال التمييز ضدهن، وثانياً تعزيز القيم التي تحترم حقوق الإنسان ومن ضمنها حقوق المرأة، وثالثاً التركيز على التوعية والتمكين كأدوات تغييرية لتحقيق تكافؤ الفرص بين الجنسين (في السابق كان الخطاب طابعه مطلبياً يتمظهر في أساليب احتجاجية كالمظاهرات).

اكتشفنا أن هذه المقاربة الجديدة في رؤيتنا تستدعي استخدام آليات جديدة في العمل تتناسب معها ومن الآليات التي اعتمدناها: العمل على بناء القدرات وتكوين مهارات قيادية، وضع استراتيجيات وأولويات لحاجات المرأة اللبنانية، تحضير مناهج تثقيفية في مجالات سياسية وتربوية وقانونية، تأسيس منبر ثقافي لإقامة حوارات ومناقشات، تأسيس نواة من ضباط الاتصال (Gender focal points) من المنظمات غير الحكومية للتواصل وتعميم المعرفة في المناطق، مأسسة اللجنة الأهلية وإقامة شبكة اتصال بين وحدات المناطق والهيئة المركزية، تأسيس مركز للنوع الاجتماعي (Gender) للتوعية والتثقيف والتدريب، التنسيق بين الهيئات والمنظمات الرسمية وغير الحكومية، محلياً وإقليمياً ودولياً، بالإضافة إلى القيام بدراسات وبيانات وأبحاث، وتقارير، عن أوضاع المرأة اللبنانية.

السؤال الثاني: المنعطفات

في البدء أسمح لنفسي بأن أستغل كتابكم هذا للقول بأنه أثناء التحضير لبكين ١٩٩٥، تشكلت الهيئات الوطنية في البلاد العربية من ممثلين معنيين بالخطاب النسائي. أما في لبنان فلم تتشكل اللجنة الوطنية للتحضير لذلك المؤتمر إلا بعد سعي اللجنة

الأهلية التي طالبت أن تتمثل فيها بنصف أعضائها، ولكن جابهت معارضة من أصحاب القرار، ممّا جعلها تناضل من أجل تحقيق مطالبها إيماناً منها بالتعاون المتوازن بين القطاعين الرسمي والأهلي. ولكن بعد بكين، جاء تعيين أعضاء اللجنة الوطنية لشؤون المرأة مغيباً ممثلي الجمعيات النسائية وجاء التعيين أسيراً لاعتبارات شخصية وفئوية وارتجالية، قائمة على مدى القرب أو البعد من السلطة. وظلت أعمالها ونشاطاتها بعيدة عن المطالب المتراكمة للحركة النسائية، وبقي عملها قائماً ليس على أساس القانون والنظام الداخلي، وإنما على المزاجية والتفرد في القرار.

ورغم الجديد في رؤية اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المرأة، وحرصاً منها على عدم بعثرة الجهود، كانت مبادرتها مؤخراً عام ٢٠٠٣ الانضمام إلى الشبكة النسائية والتنسيق لخطاب نسائي موحد ينطلق من رؤية لقضايا المرأة، تتماشى مع روح العصر وتسارعه، وتعمل على تغيير يؤدي إلى المساواة الكاملة، وإزالة التفاوتات بين الجنسين، واعتماد آليات تقنية ومعرفية وتمكينية.

على صعيد المعوقات

لا شك أنه كانت هناك تحديات تواجهها المرأة اللبنانية في عصر العولمة الذي تعيش فيه، فغالباً ما كانت تتمتع بمعرفة محددة، وغالباً ما تكون مسيَّسة أو بالأحرى مطيَّفة وتابعة، وطوراً مسؤولة في أسرتها لغياب زوجها بالإضافة إلى معاناتها من البطالة والفقر والتمييز. لذلك جاء تركيزنا في العمل كلجنة أهلية على التمكين، والتوعية، نحو المساواة والمشاركة بين الجنسين.

ومع كل منعطف كان يعترضنا العديد من المعوقات منها ما هو عائد لطبيعة النظام السياسي وموقف أصحاب القرار السلبي من قضايا المرأة، وصعوبة توفر رؤية مشتركة إزاء المرأة، وغياب الممارسات الديمقراطية ليس فقط على صعيد النساء فقط، إنما على صعيد المواطنين من الجنسين، وعدم وجود مساحة إعلامية تعمل لتنمية المرأة. ومنها ما هو عائد إلى الرجل وعدم رغبته في تفهم قضايا المرأة، وعدم تقبله لها كمشاركة أو كمنافسة. ومنها ما هو عائد للمرأة نفسها: عدم رغبتها في الاندماج بالشأن العام- عدم تحررها من الرواسب الطائفية تردّدها في اتخاذ المواقف- ازدواجية سلوكها بين التقليد والرجعية- إيمانها الضعيف في التغيير- ضعف الالتزام لديها - ميلها إلى العمل الفردي على حساب العمل الجماعي- لا قيمة للوقت لديها - تَرفُّع الأكاديميات والباحثات عن الخوض والمشاركة في قضايا المرأة، ومحدودية التواصل بينهن وبين الناشطات في قضايا المرأة.

هذه المعوقات لا تعني أن الهيئات النسائية ومؤسسات المجتمع المدني لم تسجل

نقاط اختراق. ومن أبرزها: ارتفاع جزئي وبسيط في نسبة التمثيل في الانتخابات البلدية وفي التعيين في الإدارات العامة. وفي المجال الثقافي الاجتماعي، تكونت نواة مجتمعية تغييرية مؤلفة من الجنسين للعمل على رفع أشكال التمييز في النصوص القانونية والنفوس. وتمكّنا من تعديل بعض هذه القوانين منها مؤخراً في (الضمان، التجارة، العقوبات)، ومن الضغط على المسؤولين لمثابرتنا على المطالبة لإبرام اتفاقية إلغاء أشكال التمييز ضد المرأة عام ١٩٩٦. كما تمكنّا من متابعة التوصيات لقضايا المرأة في المؤتمرات الإقليمية والدولية واتخاذ مواقف في قضاياها الساخنة.

رغم ذلك بقيت أمامنا مجالات لا تزال عصية وتتطلب عملاً متوصلاً منها ما هو في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والقانوني والإعلامي للمرأة. مثلاً حق الأم في إعطاء جنسيتها لأولادها - قوانين الأحوال الشخصية- قانون العقوبات. استحداث قوانين جديدة لحماية المرأة. كما نواجه صعوبات في المجال المالي- ذلك يتمثل في الأجندة المفروضة علينا من قبل الممولين والتي تأتي ببرامج جاهزة. ولا نزال نواجه صعوبات في التمثيل في المجال الهيكلي، مثلاً لم تتمكن المنظمات غير الحكومية أن تكون مُمثَّلة في هيكلية مؤسسة قمة المرأة العربية، ولا في هيكلية الهيئة الوطنية اللبنانية لشؤون المرأة. وأخيراً في المجال التعبوي ما زلنا غير قادرين على استقطاب الشباب والشابات بشكلٍ كافٍ ولم نتمكن كمجتمع مدني من تشكيل آليات ضغط على المسؤولين لنيل المطالب.

الهيئة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية، ممثلة ب د. عزة شرارة بيضون

السؤال الأول: المقاربة

الهيئة الوطنية هي، خلافاً للمنظمات التي تجتمع ممثلاتها أو قياداتها حول هذه الطاولة، منظمة حكومية تابعة لرئاسة الوزراء. وهي أُنشِئت تنفيذاً لمقررات مؤتمر بكين التي أوصت بإنشاء هيئة حكومية لمتابعة قضايا المرأة في كل واحد من البلدان المشاركة. ويصرّح القانون رقم ٧٢٠ الذي يقضي بتشكيل هذه الهيئة بأنها تتألف «من شخصيات مشهود لهم بنشاطهم المتصل بشؤون المرأة» بالإضافة إلى «السيدات من الوزراء والنواب طوال مدّة ولايتهن...».

ولهذه الهيئة مهام استشارية لدى رئاسة الحكومة وكل الإدارات الرسمية والمؤسسات العامة التي تتناول الشؤون المتصلة بقضايا المرأة؛ ويشتمل ذلك «إبداء الرأي والملاحظات واقتراح خطط متكاملة على الحكومة» بشأن الأهداف التي أنشئت من أجلها.

وتقوم الهيئة بمهام ارتباطية تنسيقية مع الإدارات والمؤسسات العامة، مع مختلف الهيئات الأهلية والمدنية، ومع الهيئات العربية والعالمية. ويناط بها مهام تنفيذية تشتمل على إعداد استراتيجية وطنية خاصة بشؤون المرأة اللبنانية وتطويرها عند الاقتضاء، تنفيذ برامج وأنشطة، القيام بدراسات، تنظيم ورشات عمل ومؤتمرات، حفلات ومعارض إلخ.

إن توصيف الجوانب المختلفة لهيكلية ومهام «الهيئة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية» يجعلنا ننظر إليها كحيّز لتفاعل مختلف قوى المجتمع، وبؤرة لتفعيل خطاب رسمي وصريح للدولة اللبنانية حول المرأة، مفترض أن يكون معبِّراً عن واقع النساء اللبنانيات.

من هنا تكمن أهمية هذا الخطاب لكونه يحمل إمكانات غير قليلة لصياغة مواطنة المرأة/الفرد في بلادنا صياغة واقعية مفترض بها أن تتم بمشاركة قوى نسائية واعية لقضايا المرأة المطروحة.

هذا من حيث الوظيفة والأدوار المحتملة. لكن واقع الحال مختلف. والهيئة التي تعيش، حالياً، تشكيلتها الثالثة (كانت التشكيلة الأولى بصيغة «لجنة»، ثم شكّلت بعد صدور القانون «هيئتان») قدّمت القليل في ما افترضنا وجوب تقديمه، بل يسعنا التأكيد بأنها غير منظورة على ساحة التأثير العامة.

السؤال الثاني: المنعطفات

ويمكن رصد خطابين شبه منفصلين في نشاط الهيئة في شكلها الذي استقرّت عليه راهناً:

الأوّل: وهو مبثوث في ثنايا الكلام المُرسَل في الوثائق الرسمية التي أنتجتها «الهيئة» على امتداد وجودها. وهذه ليست قليلة. هذه الوثائق صاغها خبراء وخبيرات في مجالات مختلفة، أو ناشطات في الحركة النسائية وتحمل، بالإجمال، مفردات الخطاب العالمي المعاصر حول المرأة كما وثّقتها أدبيات الأمم المتحدة، بخاصة. وحيث تشكّل الاستعانة بالخبراء والناشطات نهجاً ثابتاً للهيئة، فإن السعي لبث مضامينها على الملأ الأعم شبه غائب، بل إن إدماجها في الرؤية العامة والتفصيلية لنشاطات الهيئة لا يشكّل همّاً صريحاً لها.

الثاني: يسع المرء تلمّس معالمه في الأنشطة الداخلية والعامة التي تكاد لا تختلف عن نشاطات أية جمعية أهلية أخرى. والخطاب الذي تنطوي عليه هذه الأنشطة، برأيي، غائم الوجهة ومستغرق في التفاصيل، ومنشغل بالانتباه لتوزيع الصلاحيات وتأمين التوازنات المختلفة إلى ما هنالك من شوائب العمل العام في مجتمعاتنا.

وقصور الهيئة عن الشروع في ما افترضناه وظيفة رئيسية لها يكمن، برأينا، في أنماط خلل بنيوية، متداخلة:

أولاً: أعضاؤها. وهي مؤلّفة، حالياً، من نساء مرموقات وأكثرهن يحملن شهادات أكاديمية عالية ويتبوّأن مراكز متقدّمة في القطاعات الثلاثة، الخاص والعام والأهلي. لكن أكثريتهن، وبعكس النص الصريح في القانون المذكور أعلاه، على هامش «الحركة النسائية»(*)، وغير معنيات بالخطاب النسائي الراهن. بل إن بعضهن لا يخفين جهلهن المطبق بقضايا النساء اللبنانيات، ويحملن تصوّراً غائماً لوظيفة الهيئة التي قبلن منصبهن فيها. وحيث هن متطوّعات ومنهمكات، في الوقت نفسه، بمهامهن المهنية، فهن لا يملكن الوقت الضروري للشروع بتصحيح هذا الخلل. وأنا اقترحت تنظيم ورشة عمل من أجل ذلك، فقوبل الاقتراح بالترحيب.... الكلامي!

ثانياً: الهرمية الشديدة التي يتصف بها تنظيم الهيئة. وهذا من صنع النساء أنفسهن. فقد أوكلت الحكومة إليهن مهمة صياغة نظامهن الداخلي فجاء هرمياً ذا رأس مدبب. ويضع هذا النظام صلاحية اتخاذ القرار بيد الرئيسة المعيّنة، بدورها، من قبل رئيس الجمهورية. وهو أمر ينهك اللجان الفنية ويستغرق وقتها في متابعة مصير توصياتها. وعلى سبيل المثال فإن «لجنة الأبحاث والتوثيق» التي عيّنت «رئيسة» لها (انتباه... لم أنتخب!) تنتظر نقاشاً أكثر من توصية تقدّمت بها إلى المجلس التنفيذي المثقل بالمهام، والمحدود الصلاحيات، هو أيضاً. (إنصافاً، قُبلت توصية إنشاء «مركز المرأة اللبنانية للمعلومات» وهو قيد التنفيذ).

ثالثاً: غياب الحوار بين منظمات «الحركة النسائية» و«الهيئة». وحيث يلمس المرء قصور الهيئة عن أداء مهامها الارتباطية/التنسيقية مع قيادات أو منظمات هذه الحركة، فإن هؤلاء يحملن، برأيي، مسؤولية المبادرة في إطلاق ذلك الحوار، وحض «الهيئة» على العمل بمقتضى مهامها الموصوفة. وذلك لأنهن، تحديداً، الأسبق في القيادة النسائية عندنا، والأكثر إلماماً بأهمية وظيفة الهيئة، وبكونها، مبدئياً، الحيّز الجامع لإرساء مشروعية الخطاب النسائي؛ ولأن إنشاء هذا الموقع هو من بعض نضالهن، بل جاء نتيجة حتمية لخطابهن. وهو ما يجعلهن، أخيراً، «أم الطفل» الشرعية، والحفاظ على حياته من بعض واجباتهن.

(*) استُخدم تعبير «الحركة النسائية» بمعناه الفضفاض. وهذا يتمثّل بالتعبيرات السياسية والتنظيمية (بالمعنى الأشمل للسياسة) لفئات نسائية نخبوية لوعيهن لذواتهن كفئة فاعلة في المجتمع، أو يسعها أن تكون فاعلة، وتسعى لعقلنة هذا الوعي ولوضع نشاطها في مجرى حركة المجتمع والعمل على استنهاض الفئات النسائية الأوسع للمشاركة في هذا الوعي وذلك النشاط، والعمل على خلق شروطهما وتحسينها.

إذا كانت «الهيئة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية» هي، بمقتضى موقعها المتميّز الذي افترضنا، الحيّز الأمثل لإنتاج الخطاب الرسمي والجامع حول المرأة اللبنانية، فإن تحقيق ذلك يبقى في مجتمعنا اللبناني- مفارقة- من تحديّات «الحركة النسائية». فإذا كان واحد من شعارات هذه الحركة هو «الوصول إلى مراكز اتخاذ القرار»، فإن النضال من أجل جعل النساء الناشطات في الحركة النسائية اللبنانية أكثرية في هذه «الهيئة» هو من بعض ذلك الوصول. وخلاف ذلك، بمثابة انطفاء تدريجي لوظيفة «الهيئة» المتوخاة، وخسارة مجانية لمسيرة نضال المرأة اللبنانية.

مداخلة رئيسة التجمع النسائي الديمقراطي اللبناني الأستاذة وداد شختورة

السؤال الاول: المقاربة

إن رؤيتنا لقضية المرأة تنطلق أساساً من واقع التمييز المجحف بحقها في المجتمعات العربية بشكل عام، وفي المجتمع اللبناني بشكل خاص.

ونعتبر أن قضية المرأة هي قضية عدم المساواة في شتى ميادين الحياة: ضمن العائلة، وفي العمل، وفي الحياة السياسية والعامة. فإن إمكانية تطوير وضع المرأة نحو المساواة يصطدم بالبنى الذهنية الراسخة في المجتمع؛ هذه البنى التي ما فتئت تتغذى من طبيعة نظامه السياسي القائم على تكريس سلطة الطوائف على مقدرات الحياة الشخصية والعامة. لذا فإن مقاربتنا لقضية المرأة مرتبطة أساساً بالتغيير في طبيعة هذا النظام وفي تطوره الديمقراطي.

ولقد عرّفنا التجمع، منذ نشأته، على أنه تنظيم نسائي لا طائفي، يؤمن بالديمقراطية والعلمانية والمساواة، ويسعى إلى رفع مستوى وعي المرأة لحقوقها، وإلى تفعيل مشاركتها في الشأن العام، يناضل من أجل تحقيق المساواة على جميع الصعد، في النصوص وفي النفوس، ومن أجل تغيير الذهنية السائدة في المجتمع بشأن الأدوار النمطية المرتبطة بالجنس.

السؤال الثاني: المنعطفات

ليس هناك من منعطف فعلي، في التجمع النسائي الديمقراطي اللبناني، على صعيد الرؤية والقيم والرسالة. إنما السؤال يُطرَح دائماً على صعيد الممارسة: هل آليات العمل والنشاطات التي يقوم بها التجمع تخدم الرؤية، وتصب دائماً في تحقيق الأهداف المرجوّة؟ لذا فإننا نعيد النظر باستمرار بهذه الآليات والنشاطات آخذين بعين الاعتبار الإمكانيات المتوافرة لدينا.

عندما بدأنا عملنا في المجال النسائي، في بداية السبعينات، كان التجمع ينطلق من حركة اجتماعية ديمقراطية سياسية ناهضة أفرزت في القضية النسائية اتجاهات فكرية متقدمة، متأثرة بما وصلت إليه الحركة النسائية العالمية، كما أفرزت كوادر نسائية مثقفة قادرة على النقاش الجدي ومتخطية كل الحواجز الطائفية والاجتماعية.

لقد شكلت الحرب في لبنان زلزالاً كبيراً في المجتمع اللبناني ما انعكس سلباً على الحركة النسائية بشكل عام، وعلى التجمع بشكل خاص، فخسر التجمع معظم عضواته لأسباب شتى أهمها الإحباط بسبب الفراغ الفكري والثقافي في القضايا العامة كما في القضايا النسائية وذلك بدءاً من الثمانينات، إذ تجلى الصراع الأهلي الطائفي واضحاً بعد الاجتياح الإسرائيلي.

ومنذ أوائل التسعينات، صار من أولويات العمل في التجمع إعادة بناء كادر نسائي بثقافة نسائية كسقف لمقاربتنا لقضية المرأة تعتمد على المواثيق الدولية:

- الشرعة العالمية لحقوق الإنسان ومن ضمنها حقوق المرأة.
- المواثيق الدولية المعنية بقضية المرأة ومنها الإعلان العالمي لمناهضة العنف ضد المرأة.
- إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

وذلك وصولاً إلى التعمق في درس حاجات المرأة وإغناء الحركة النسائية بعناصر دافعة وواعية. فبرأيي ما زلنا في الحركة النسائية نفتقر إلى نقاش فعلي وجدي حول قضايا خلافية وأهمها:

أولاً: قضية الكوتا

إذا كنت أؤيد طرح الكوتا كتمييز إيجابي في بعض المجتمعات الحديثة والمتقدمة في العالم حيث إن المرأة فيها حققت مكتسبات هامة على طريق إلغاء التمييز ضدها، ولكنني أرى أن هكذا مطلب غير قابل للتحقيق في لبنان لأنه يتجاهل طبيعة قوانين الانتخابات واستهدافاتها والمصالح التي تمثلها كما أنه يدخل مشاركة المرأة في نفق المساومات على قاعدة الإلحاق بما هو سائد ولا يضع تلك المشاركة على طريق تجاوز الواقع أو تغييره، إذ إن لذلك شروطه المختلفة ليس أقلها حجم القوى ووضوح البرامج والتحالفات وهي أمور ما زلنا نفتقدها في حركتنا النسائية لغاية الآن.

ثانياً: القانون المدني للأحوال الشخصية

اصطدم هذا المطلب بقوى النظام والسلطات الطائفية وانعكس سلباً على بعض قوى الحركة النسائية التي أحجمت عن طرحه. ونحن في التجمع نرى ضرورة

الاستمرار في حمل هذا المطلب والعمل على تحقيقه عبر تجديد النقاش حوله ضمن أطر الحركة النسائية بالنظر إلى أن تحقيقه يفتح الأفق للانتقال من مجتمع أهلي طائفي إلى مجتمع مدني يفصل الدين عن الدولة، علماً أننا على قناعة أن هذا الأمر يفرض تحقيقه صراعاً مريراً تخوضه قوى اجتماعية وتيارات ديمقراطية أوسع وتشكل الحركة النسائية أحد روافدها.

إنني مؤمنة مثلي مثل بعض الزميلات في الحركة النسائية بضرورة العمل المشترك ليصبح وعاء لإمكانية إنتاج خطاب نسائي جديد يعبّر فعلياً عن حاجات المرأة في المجتمع اللبناني.

مداخلة لجنة حقوق المرأة ممثلة برئيستها السيدة ليندا مطر

السؤال الأول: المقاربة

إن قضية المرأة هي من صلب اهتمام لجنة حقوق المرأة منذ لحظة تأسيسها عام ١٩٤٧ مثلما هو واضح في قانونها الأساسي وأهدافها، وهذا ما أخَّر نيلها «العلم والخبر» مدة خمسة عشر عاماً...

أما مقاربتنا فهي اجتماعية/ قانونية/اقتصادية/ سياسية/ نضالية وصدامية إذا اقتضى الأمر (كالقيام بالمظاهرات مثلاً...). وفهمنا لموضوع المرأة يطال كل ميادين الحياة، لأن المرأة أينما كانت هي قبل كل شيء إنسان ومواطن. والإنسان المواطن، ذكراً كان أم أنثى، أردنا أم أبينا، يسير بخط واحد بدءاً من ولادته وصولاً إلى شيخوخته. أما المفارقة الأساسية في حياة الإنسان/المواطن فهي ما إذا كان يستطيع التعاطي بوعي وبحكمة مع الإيجابيات والسلبيات التي يواجهها من خلال تطوير الأولى وتجنب الثانية. هذا هو الفرق بين إنسان وإنسان وإمرأة وامرأة ورجل ورجل.

إن هذا التعاطي، إما أن يسهم في بناء شخصية الإنسان ويساعده على اجتياز العقبات التي تواجهه وإما أن يبقيه على هامش الحياة. إن المرأة هي الأكثر تعرضاً للسلبيات، وذلك ناتج عن التراكم التاريخي للنظرة الدونية للمرأة والتي ما زالت حتى اليوم تتحكم بنسب متفاوتة بوضع المرأة وفكرها ومستقبلها. صحيح أن ثمة تغيراً يحصل ولكنه ما زال جزئياً ولا يطال مجمل النظرة.

السؤال الثاني: المنعطفات

قبل كل شيء إن التغير في خطاب جمعيتنا يعكس تغير وضع المرأة. ومن هذا التغير نستنبط وسائل جديدة للعمل من أجل التوافق مع المتغيرات الاجتماعية

والسياسية السريعة الحاصلة بنتيجة التطورات أو التراجعات. وعندما يتراجع البلد اقتصادياً واجتماعياً، فإن الخطاب النسائي يجمد.

إن صحة مفهومنا لهذه التحولات تسهم في إمكانية اختراق الجدار الذي يحاولون أن يسجنونا في داخله للقضاء على أي تطور في وعينا ومعرفتنا وقدرتنا والحد من استعدادنا للسير قدماً، إن كان بخطابنا الفكري أو بنضالنا العملي، حتى تحقيق، لا أقول المساواة مع الرجل، بل تحقيق إنسانية المواطن في وطننا، أو لجعل المواطنية عملية حضارية عصرية، تضمن للمرأة كما للرجل الحق في حرية الرأي والتعبير وبتوفير الحقوق الإنسانية في العلم والعمل والصحة والسكن والاستقرار وإيجاد الفرص المتكافئة في المشاركة في صنع القرار.

ما أتمنى بالنسبة للخطاب النسائي أن يسهم كتابكن هذا في شحذ همم مؤسسات المجتمع المدني المهتمة بقضية المرأة، وبالتالي، بجعل هذا الخطاب، إن لم يكن موحداً، فعلى الأقل ألا يكون متناقضاً وذلك ليصبح مصدر قوة بهدف تجميع القوى المتقاربة فكرياً وعملياً. هناك صعوبة كبيرة لتوحيد خطابنا (الكوتا مثلاً) يجب أن نسعى لمقاربة فكرية تجمع بين القوى القادرة على تخطي العقبات، القوى التي تتمتع بالجرأة وليس التهور، لإعلان الحقائق، وبالاستعداد لمواجهة التحديات الآخذة بالازدياد، دون المبالغة بالإمكانات المتوافرة.

أما بالنسبة للتحديات المطروحة أمام هذه المقاربات فهي كثيرة. فالمرأة على امتداد العالم العربي تواجه تحديات البنى الثقافية والفكرية والعقائدية وتواجه الأعراف والتقاليد التي اتخذت صفة الذكورية. والذكورية ليست حصراً بالذكور، ونراها موجودة لدى النساء. وأسبابها التربية الأسرية والمدرسية والمجتمعية والقوانين على أنواعها، ووسائل الإعلام المسموعة والمقروءة والمرئية التي توجه المرأة ناحية الجنس وتُغيِّب دورها الإنتاجي الفكري والاقتصادي والتربوي والسياسي. وهنا أشير إلى عدد من الأدباء والأديبات الذين يسهمون، ربما عن غير قصد، من خلال أعمالهم في تعميق الفصل بين الجنسين، باعتبار أن للذكور أفضلية القيادة وحصر مسؤولية الإناث داخل البيت والعائلة فقط.

ومن أهم العوامل المساندة لعملنا هي الحركات العالمية والدولية التي تساعد فعلاً من خلال أنشطتها المتعددة حول حقوق الإنسان والديمقراطية والمساواة في الحقوق والواجبات، وأكثرها تأثيراً الاتفاقيات الدولية مثل اتفاقية إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة. وعلى الرغم من التجويف الحاصل من حيث تحفظات الدول العربية عليها إلا أنها تبقى أكثر تقدماً من القوانين الوطنية. ويؤسفنا أن نشير إلى أن الدول العربية تتغافل عن التطوير والتغيير وتنتظر أن تأتيها رياح التغيير الإجبارية من الخارج.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، لقد صدر عن الأمم المتحدة عشية التحضير لمؤتمر بكين إعلان يقضي بضرورة تشكيل لجنة وطنية نصفها من القطاع العام والنصف الآخر من القطاع الخاص، وهذا ما تم بالفعل. أما بعد مؤتمر بكين في العام ١٩٩٥، فلقد أصدرت الدولة اللبنانية قانوناً جديداً يقضي بإنشاء الهيئة الوطنية لشؤون المرأة، دون الأخذ بالاعتبار ما تم قبل المؤتمر.

ومن الإنجازات التي استطعنا تحقيقها نذكر مثابرتنا على تصديع الحواجز القانونية بالتعاون مع الجمعيات النسائية. ولجنة حقوق المرأة لها تاريخ نضالي طويل فهي بدأت تأسيسها بالنزول إلى الشارع من أجل المطالبة بفتح المدارس وتعرض أعضاؤها للاعتقال، ومن أجل الاحتفال بيوم المرأة العالمي أيضاً سارت في الشارع بعد منع الحكومة من إقامة هذا الاحتفال في التياترو الكبير وكان ذلك في العام ١٩٤٨. وعندما كانت اللجنة التنفيذية التي شُكِّلت في بداية الخمسينات للمطالبة بحق المرأة السياسي، أسهمت اللجنة في التحرك الذي كان قائماً. وعندما صدر قانون إعطاء المرأة المتعلمة فقط الحق بذلك، تابعت اللجنة تحركها وقامت بحملة جمع تواقيع تطالب بإقرار المساواة التامة في هذا الحق بين جميع المواطنين، من دون تمييز.

أما المجالات التي تمكّنا من اختراقها فهي تعديل بعض البنود في قانون العمل وقانون الضمان الاجتماعي، ونظام التقاعد والصرف من الخدمة، نظام المنافع والخدمات في تعاونية موظفي الدولة وقانون العقوبات.

والمجالات العصية فهي أكثر ما يعوق تطور المرأة ويحد من حريتها ومن مواطنيتها أي قوانين الأحوال الشخصية وقانون الجنسية والمشاركة في صنع القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

مداخلة الاتحاد النسائي التقدمي ممثلاً برئيسته السيدة سلمى صفير

السؤال الأول: المقاربة

إن الاتحاد النسائي التقدمي هو جمعية نسائية تعمل في كنف الحزب التقدمي الاشتراكي، تعنى بقضية المرأة بالدرجة الأولى ولها وجهة نظر بقضيتها. منطلقنا كان وطنياً في الأحداث، ودعوتنا للمرأة كانت للمشاركة من أجل استقلال لبنان ووحدته وعروبته. شاركت جمعيتنا في النضال ثم أرادت أن نستمر في هذا النضال فوجدت أن هناك معوقات كثيرة. هذه المعوقات هي مشكلة المرأة.

انطلق الاتحاد من تشخيصه لقضية المرأة ودراسته لواقعها وتصوره لحلول من أجل تمكينه للمشاركة في الحياة العامة وفي القرارات (الطائفة والعائلة) من أجل أن

تتساوى المرأة والرجل وأن تحصل على كل الحقوق التي تنص عليها شرعة حقوق الإنسان. كما أن الاتحاد أخذ على عاتقه النضال من أجل معالجة قضية المرأة وتطوير دورها، ومن أجل تطور المجتمع ككل، بحيث يكون مناخاً ملائماً لاستثمار قدرات المرأة وتفتح طاقاتها والتعبير عن نفسها كمجموعة إمكانيات وقدرات.

من هنا تصورنا الحل على قاعدة حل سياسي شامل لمجتمع ومن ضمنه قضية المرأة والمساواة في المواطنية وعدم التمييز، وعلى الديمقراطية والحرية واحترام الإنسان ، نظرة تهميش دور المرأة. عدا عن المطالبة بإيجاد نظام سياسي يضمن تفتح الفرد ويضمن إمكانية تطوره، بالإضافة إلى نضال نسائي خاص من أجل تمكين المرأة في الحياة العامة ومن أجل تغيير الذهنية، بحيث تلغى نظرة الوصاية على المرأة من قبل الرجل.

وكان هناك ميثاق للاتحاد يشخِّص قضية المرأة ويقدم الحلول ويدرس واقع المرأة العربية عبر التاريخ وواقع المرأة في لبنان منذ ولادتها وفي جميع مراحل حياتها.

السؤال الثاني: المنعطفات

العقبة التي وقفت أمام الاتحاد النسائي في تطوير وضع المرأة هو المجتمع المتخلف القائم على الطائفية والتشرذم وعدم الديمقراطية وعدم الحرية. من المهم كثيراً أن نغيِّر ولكن ليس في الخطاب وإنما في أساليب عملنا. أهم الأساليب التي نركِّز عليها اليوم هو تحفيز النساء على الانخراط في الأحزاب وحمل كل الأحزاب على حمل قضايا المرأة. ولتتفضل النساء وتدخل الأحزاب. ومقولة أنه ليس لدينا أحزاب ليست صحيحة. لا بل إن جزءاً من المؤامرة على بلدنا كان ضرب الأحزاب نفسها. ومن مهمات النساء بالدرجة الأولى الدخول إلى الأحزاب وأن يشتغلن على تحسين وضع المرأة بداخلها، لا حل بدون تغيير وضع المرأة. من هنا فإن انخراط النساء في الأحزاب هو عمل مهم.

أبرز التحديات المطروحة على العمل النسائي هي العقلية الذكورية، وذهنية المجتمع. يجب أن «تطحش» المرأة وأن تناضل وليس أن تنتظر أن تأتيها مطالبها على طبق من فضة. النساء اللواتي يقفن على هامش القضية، ولا شغل لهن سوى الذهب والمجوهرات، يجب أن يعين. حان الوقت كي تعتبر المرأة نفسها مشاركة في بناء الوطن أكثر من أن يعتبرها الغير. ونشير إلى أن المسؤولية الكبيرة لا تقع على المرأة كفرد وإنما على المنظمات النسائية، بحيث تحوِّل نفسها كقوة ضاغطة للتغيير في المجتمع. إلى الآن الحركة النسائية ليس لها دور فاعل على صعيد مشاركة المرأة في العمل المنتج ودعوة النساء العاملات للدخول في النقابات وفي قطاعات العمل كافة.

علينا أن نجد فرص عمل للشباب والشابات، وأن نعمل على بقائهم في المجتمع. على الحركة النسائية أن تناضل من أجل قضايا المجتمع عامة، ويجب أن تشكل مرجعية.

الأحزاب أخذت قرارها بحمل قضايا المرأة، وتسهيل المجال أمام النساء للانخراط وتولّي المسؤوليات. والأمم المتحدة تدعم قضية المرأة وتفرض بعض القوانين والممارسات على الحكومات. ومن العوامل المساندة أيضاً هو رقي المرأة وتغير وعي الرجل.

ما الذي استطعنا اختراقه؟

عملنا على نشر الوعي بدور المرأة في الحياة العامة والسياسية، وفي الانتخابات ترشيحاً واقتراعاً. قررنا بالتنسيق مع الحركة النسائية كلها، واستطعنا أن نحفِّزهنّ على الترشيح للبلديات وقام الرجال بدعمهن.

الآن الحملة من أجل المشاركة في الأحزاب والانتخابات النيابية. مطلوب نضال كبير. المطلوب تغيير في الذهنية، تغيير في ظروف المجتمع السياسية والاجتماعية.

مداخلة المصلحة النسائية في حزب الكتائب ممثلاً بالسيدتين إيفا أبي عازار ونهلة الديك

السؤال الأول: المقاربة

إيفا أبي عازار

نحن ننتمي إلى حزب سياسي. لذلك في صلب اهتماماتنا تحفيز المرأة للعمل السياسي وإيصالها لأكثر مراكز ممكنة. كانت المصلحة النسائية قد وصلت إلى مجد عملها في السبعينات، ولكن مع الحرب حدث تراجع كبير. حدث فرز في العمل وزاد الميل للعمل العسكري. في التسعينات وبعد السلام واتفاق الطائف تراجعت المرأة وصار هناك نوع من الضياع على صعيد لبنان وعلى صعيد الحزب. أصبحت هناك صعوبة لإعادة إقناع الناس بالعمل ودفع المرأة للعمل السياسي.

بدأنا نبني شيئاً فشيئاً. عدنا لحضور اجتماعات المجلس النسائي بعدما ذللنا الصعوبات. أعدنا تأسيس الأقاليم، قمنا بتشجيع كبير للجان التنظيمية في الأقاليم. المرأة الحزبية لديها آفاق أوسع. ومن تجربتي الشخصية عندما أصبحت نائبة رئيس منطقة واجهت نوعاً من المعارضة، وقالوا: «ألم يعد هناك رجال لكي يمثلوا المناطق»؟.

ليس فقط تأخرنا على صعيد التنظيم وإنما أيضاً تأخرنا على صعيد لبنان، فلم يجر تعديل القوانين، لذلك سبقتنا الدول العربية في احتلال النساء للمناصب السياسية

والحزبية. يجب أن نقر الكوتا لنلحق بها. في مؤتمرنا الأخير أصدرنا توصية لكي يصبح هناك نسبة محددة في المكتب النسائي من ٢٠ إلى ٣٠ ٪ كحد أدنى.

نهلة الديك:

رئيس الحزب كريم بقرادوني لديه هم دائم لتشجيع النساء والطلاب على الانخراط. ولقد انتسب مؤخراً ٢٨٠ امرأة خلال المؤتمر الأخير في تشرين الثاني ونسبة كبيرة منهن متعلمات وعاملات.

ونحن ننسق مع الأستاذة إقبال دوغان في المجلس النسائي من أجل متابعة النضال وتحفيز النساء للترشيح وللمشاركة في الانتخابات.

السؤال الثاني: المنعطفات

إيفا أبي عازار: أولاً أودّ أن أسجل اعتراضي على الاستهتار بوجود الأحزاب. علينا ألاً ننسى أن الأحزاب هي المجموعات الضاغطة الوحيدة لدعم قضايا المرأة وهي مكونة من رجال ونساء. ربما الأحزاب ليست اليوم في حالة جيدة ولكن علينا أن نخلق أحزاباً أفضل. إذا لم يأتِ أحد ليأخذ التحدي لن يصبح لدينا أحزاب مثالية. والحرب التي قامت كان مشروعها إلغاء الاحزاب. الأحزاب هي فعلاً وطنية وهي ليست طائفية. علينا أن نحترم الأحزاب. وما قالته وداد هو انعكاس لواقع المجتمع.

بالنسبة لتحوُّل خطابنا. في الأصل كانت المصلحة النسائية تضم حُكماً كل نساء الحزب. وبنتيجة التطور رأينا أنه يجب أن يكون للمرأة في الحزب حرية الاختيار، وأن تنضمّ إلى المصلحة النسائية بإرادتها ويمكنها الانضمام إلى هيئات أخرى.

كان هناك اتجاه لنوع من laisser aller. فالمرأة يجب أن تهتم بالتربية وبالأسرة. أما الأمور السياسية فهي من اختصاص الرجال، نحن في المصلحة النسائية تطورنا وخلقنا أجهزة تهتم بكل القضايا الاجتماعية ومنها جهاز الطفولة والأمومة، جهاز الشؤون الاجتماعية، وهي أجهزة مختلطة مع أن رئاستها نسائية. وبقيت المصلحة النسائية تهتم بالقضية النسائية وأهم أهدافها التعاطي بالسياسة مباشرة. يجب على النساء أن يكنّ مُطَّلِعات على الاتجاهات السياسية المختلفة، ونحن نحمِّس الصبايا على الاهتمام بالسياسة.

ولقد انفتحنا على كل الأحزاب، وعلى الرغم من نقاط الاختلاف، ولكننا قمنا باجتماعات عديدة. ونحن كحزب تحمّلنا عتاب المجتمع لنا. وجرى تحميلنا مسؤولية الحرب، كما نواجه أسئلة عديدة اليوم كيف تجتمعون مع فئات أخرى مختلفة كلياً، نحن نجيبهم بأننا نشتغل لصالح المرأة، ومن أجل توصيل رأيها، وعندما نلتقي على مصلحة

معينة نعمل سوية من أجل هذه المصلحة تحديداً وليس من الضروري أن نلتقي على الوجهة العامة. واجهنا أحياناً صعوبات كمثل دفع الأطراف النسائية الحزبية الأخرى لنا لاتخاذ مواقف مشابهة لمواقفها وإن كنَّا غير مقتنعات بتلك المواقف (مثلاً في مسألة الحجاب ومهاجمة القانون الفرنسي).

استنتاج وتعقيب(*)

تقدم لنا هذه المداخلات العديد من الملاحظات. ليس هناك من خطاب موحد للجمعيات النسائية اللبنانية، كما أنه ليس هناك من مرجعية واحدة يستند إليها خطاب الجمعيات، ولا من محطة بارزة واحدة شكلت منعطفاً واحداً لخطاب كل الجمعيات. ولكن ومع أن نقاط الاختلاف تبدو الأكثر بروزاً، فإن ذلك لا يعني أنه لم يكن هناك نقاط تلاقٍ. لذلك حرنا بين إعطاء الخطاب صفة نسائي أم نسوي، وأتت رئيسة المجلس النسائي في كلامها عن المجلس النسائي اللبناني، الذي من المفترض به أن يعمل توليفة للاختلافات والتباينات لتسهل علينا عبء هذه الحيرة بالقول: المجلس النسائي نسوي التكوين نسائي الاتجاه. فهل هذا القول يعبِّر عن الخطاب النسائي اللبناني عموماً؟

إين كمنت نقاط الافتراق ونقاط الاجتماع؟

أولاً - نقاط الافتراق:

١ - في ما يتعلق بالمسار:

أ - النشأة: ربما تكون النشأة مُعبِّرة خير تعبير عن ملامح خطاب كل من هذه الجمعيات المتداخلة في هذه الجلسة والتي يمكن تصنيفها على الشكل التالي:

جمعيات وُلِدت في كنف أحزاب يسارية، اضمحلت هذه الأحزاب وتراجعت لدرجة اختفاء بعضها وبقيت هذه الجمعيات مستمرة في النضال لقضية المرأة. جمعيات وُلِدت أيضاً في كنف أحزاب متلونة ضمناً بلون محلي ربما طائفي عاشت الحرب وعانت من هزّات وانقسامات. ومنها من عادت لتولد مع ولادة الانشقاقات الجديدة. جمعيات ولدت عشية مؤتمر بكين وترسخت بعدها. وهيئات أخرى ولدت في كنف جمعيات دينية خيرية رغبت أن يكون لها حيزاً نسائياً من باب الفصل الجسدي وليس الفكري.

ب- المحطات: في الكلام عن المحطات التي اعتبرتها المشاركات في اللقاء بارزة

(*) قمنا بالاستنتاج والتعقيب على المداخلات الشفوية قبل أن يجري تعديلها من قبل أصحابها، وفضلنا الإبقاء عليها لأنها أقرب إلى النقاط الحساسيات الكامنة في خطاب الجمعيات.

لكونها أدت إلى منعطفات في الخطاب وانعكست على طريقة العمل، يبرز الاختلاف واضحاً.

تعتبر دوغان أن ثمة قناعة جديدة تولَّدت لديها بأهمية العمل على إيصال النساء إلى مراكز القرار بعد توعيتهن وتمكينهن. لا سيما وأن النظام السياسي اللبناني أعاق تقدم المرأة. ونورالدين تعتبر أنه ليس هناك من محطات ما دامت المرجعية نهائية وثابتة بالأصل. أما شعراني فنستشف من كلامها أن بكين كانت المحطة المفصل إلى جانب الزمن المتسارع الذي نعيش فيه. بينما ترى شختورة أن الحرب شكلت زلزالاً كبيراً. في حين تجد مطر في المتغيرات السياسية والاجتماعية الحاصلة في ظل النظام العالمي الجديد معلماً بارزاً. وبالنسبة إلى صفير لم توجد محطات ذلك أن المجتمع المتخلف القائم على الطائفية والتشرذم وعدم الديمقراطية وعدم الحرية ما زال بالنسبة إليها هو الشعار الذي يصلح لكل الأزمنة. بينما رأت أبي عازار أن المحطة البارزة كانت في داخل الحزب نفسه وتمثَّل ذلك في تزايد عدد المنتسبات وفي أن يكون للمرأة داخل الحزب حرية الاختيار في الدخول إلى الهيئة النسائية.

ج- **المنعطفات:** وفيما يتعلق بالمنعطفات في مسار عمل الجمعيات، يتبين أنها تمثَّلت لدى المجلس النسائي بالابتعاد عن التنظير والنخبوية والاقتراب من معاش النساء ومصالحهن عبر التوعية والتدريب والتمكين، وبمحاولة الخروج من العزلة وفتح حوار مع الأحزاب بتلاوينها كافة. وتمثَّل الانعطاف لدى المبرات على صعيد الممارسة العملية وليس التصورات. بينما تتمثل لدى اللجنة الأهلية بالسعي للملاءمة بين الأهداف والخطط، والتنسيق بين الجمعيات والاهتمام بالحاجات الأساسية التي ولدتها الظروف. أما بالنسبة إلى التجمع النسائي الديمقراطي فليس هناك من منعطف فعلي على صعيد الرؤيا وإنما على صعيد الممارسة، ومن خلال العمل مع الجمعيات الأخرى: «نحن بمفردنا لا يمكننا أن نحقق شيئاً». أما المنعطف الأساسي بالنسبة إلى لجنة حقوق المرأة فهو صعوبة توحيد الخطاب وضرورة السعي لمقاربة فكرية تجمع بين القوى القادرة على تخطي العقبات دون تهور ودون مبالغة في الامكانات والمثابرة على تصديع الحواجز القانونية بالتعاون مع الجمعيات. وفي ما يتعلق بالاتحاد النسائي التقدمي، كمن المنعطف ليس في تغيير الخطاب وإنما في أساليب العمل، التي تتجسد في تحفيز النساء على الانخراط في الأحزاب، ودفع الأحزاب لحمل قضايا المرأة. بينما تمثَّل المنعطف لدى الكتائب في التحوُّل باتجاه الاهتمام بالقضايا السياسية إلى جانب الاجتماعية، وبالتنسيق مع دوغان لتحفيز النساء على المشاركة في الانتخابات، وبالانفتاح على الأحزاب الأخرى.

٢ - في ما يتعلق بالرؤى:

أ - المقاربات:

وفي عملية استعراض للمقاربات تتبين لنا تباينات خطاب الجمعيات: رؤى مستقرة، رؤى تتطور مع تطور الاوضاع، رؤى جديدة تستدعي آليات عمل مختلفة تتناسب معها، ورؤى تترتب بما يتناسب مع آليات العمل الرائجة والمستحدثة.

المجلس النسائي: المجلس لا يمثل فقط المرأة إنما الوطن بكل قضاياه بما فيها قضية المرأة. الهيئة النسائية في جمعية المبرات: «مقاربتنا هي مقاربة السيد فضل الله.. المرأة هي كالرجل في كل الأمور». اللجنة الأهلية: «تهدف مقاربتنا إلى الانفتاح على الجنسين بهدف تطوير المشاركة وإلى تعزيز قيم حقوق الإنسان وإلى توعية وتمكين المرأة». الهيئة الوطنية بحكم تركيبتها لم تتمكن لغاية الآن من تحديد مقاربتها. التجمع النسائي الديمقراطي: «مقاربتنا أساساً مرتبطة بالواقع السياسي للبلد، وتطور وضع المرأة مرتبط بتطور الوضع الديمقراطي فيه، والمواثيق الدولية سقف لها». لجنة حقوق المرأة: «مقاربتنا اجتماعية اقتصادية سياسية نضالية صدامية إذا اقتضى الأمر لتحقيق إنسانية المواطن في وطننا». الاتحاد النسائي التقدمي: «تصورنا لحل مشكلة المرأة قائم على قاعدة حل سياسي شامل للمجتمع والمساواة في المواطنية». حزب الكتائب: «تحفيز المرأة للعمل السياسي وانخراطها به وإيصالها إلى أكثر مراكز ممكنة».

ب- المواقف:

تبرز مواضع الاختلاف خصوصاً في مسألة «الكوتا». «أنا اؤمن بالكوتا لأنها تساعد على تحسين وضع المرأة والدليل أن العالم والدول الراقية أخذت بها» (دوغان). «يجب أن نقر الكوتا» (أبي عازار). «أنا ضد أن نناقش نحن اللبنانيين مسألة الكوتا لأنها لن تغير كثيراً في الواقع الاجتماعي» (شختورة). « هناك صعوبة كبيرة لتوحيد خطابنا، الكوتا مثلاً يجب أن نسعى لمقاربة فكرية تجمع بين القوى» (مطر).

البارز أن الحركة النسائية لم تخض نقاشاً فعلياً حتى اليوم فيما يتعلق بالكوتا، مع أنها من المسائل الرئيسة لأي عمل نسائي. ولا يبدو أن ثمة تقليداً في العمل على بلورة أفكار محددة يتم تبنيها استراتيجياً أو مرحلياً. وإذا كان من طبيعة عمل المجلس النسائي، الذي هو مظلة العمل النسائي في لبنان، أن يصل إلى نوع من التسويات، فإن ما يجري الاتفاق عليه هو المشترك، وأما ما هو موضع خلاف فيترك. «خطابنا راح يبتعد عن التنظير» (دوغان). وبالإجمال يمكن الاستنتاج بغياب أو بضآلة المحاولات الجدية فعلاً للتوصل إلى قناعات مشتركة.

ج- في ما يتعلق باستراتيجية العمل:

لكل جمعية نسائية استراتيجيتها للعمل. ويمكن تصنيف هذه الاستراتيجيات بحسب طبيعة تشكيل الجمعية وأهدافها. فالجمعيات النسائية المنبثقة عن قوى سياسية حزبية عامة (مثل الاتحاد النسائي التقدمي والمصلحة النسائية في حزب الكتائب) ترى أن المسار الحزبي هو الذي يؤدي إلى نضال حقيقي «أهم الأساليب التي نركز عليها اليوم هو تحفيز النساء على الانخراط في الأحزاب... و«من مهمات النساء بالدرجة الأولى الدخول إلى الأحزاب» (صفير). «في صلب اهتماماتنا تحفيز المرأة على العمل السياسي وانخراطها به». «المرأة الحزبية لديها آفاق أوسع». «علينا ألاّ ننسى أن الأحزاب هي المجموعات الضاغطة الوحيدة لدعم قضايا المرأة» (أبي عازار). وتقترب اللجنة النسائية في المبرّات من هذا الطرح لكون قضية المرأة هي محصلة عمل أوسع يطال المجتمع بأكمله.

بمقابل الطرح الحزبي الذي يجيّر قضية المرأة لقضية أوسع وأعم، فإن ثمة جمعيات ذات توجه نسائي «نضالي». يضم هذا التوجه كل من التجمع النسائي الديمقراطي ولجنة حقوق المرأة. تقول شختورة «حالياً لا يوجد أحزاب... هناك طوائف.... السلطة الأساسية هي لرجال الدين وللطوائف وفقاً لمفهومهم الخاص ولا إمكانية للمناقشة مع السلطة الدينية لأنها مقدسة». وبالنسبة لها فإن استراتيجية العمل النسائي يجب أن تقوم على تطور المجتمع الديمقراطي «إن تطور وضع المرأة مرتبط بتطور الوضع الديمقراطي في لبنان. والسبيل إلى ذلك هو من خلال نشر الثقافة المستمدة من المواثيق الدولية ومن خلال حلّ العقدة الأساسية المتمثلة بالقوانين التي تُميِّز بين الجنسين وبالفكر الموجود في المجتمع حول الأدوار». وفي نوع من الاتفاق الضمني مع هذا الطرح ترى ليندا مطر بأن «المرأة هي أكثر تعرضاً للسلبيات وذلك ناتج عن التراكم التاريخي للنظرة الدونية للمرأة التي ما زالت حتى اليوم تتحكم، بنسب متفاوتة، بوضع المرأة وفكرها ومستقبلها» وتضيف مطر أن سعي جمعيتها هو «لتحقيق إنسانية المواطن ولجعل المواطنة عملية حضارية عصرية تضمن للمرأة كما للرجل الحقوق...»

التوجه الثالث هو التوجه النسائي غير «النضالي» ويتمثل بكل من اللجنة الأهلية وباللجنة الوطنية. فتشكيل هاتين اللجنتين تم بناء على نموذج «أمم متحدي»، أكثر مما هو تعبير عن تطور واقع العمل النسائي محلياً. إنهما استجابة لخطاب نسائي دولي، قام بعد مؤتمر بكين وتسعى عضواتهما لتبيئة هذا التوجه وترسيخه في الواقع المحلي. وبسبب تشابه المرجعية فإن اللجنتين تتشاركان في بعض المهمات «ذات الصدى

العالمي» مثل تأسيس ما يسمى بمراكز أو ضباط اتصال جندري (Gender focal points) أو تمكين النساء (Empowerment) أو بناء القدرات (capacities building). والجمعيتان تضعان نصب أعينهما تشكيل خطاب «وطني» نسائي في شقيه الرسمي/ الحكومي أو المدني/ الأهلي. وإن كان توجه اللجنة الأهلية هو لناحية العمل الحقلي في المناطق، في حين يبدو توجه الهيئة الوطنية ناحية إصدار بحوث ووثائق واستراتيجيات.

وكانعكاس طبيعي لهذا الاختلاف الاستراتيجي نلاحظ اختلافاً حول أساليب العمل: شعراني «المظاهرات لم تعد مجدية. والمقاربة تستدعي آليات جديدة في العمل تتناسب معها. علينا تشكيل خطابنا الإعلامي، أن تكون لنا أجندتنا، أن نكون في موقع الشراكة مع السلطة، أن نستقطب الشباب وأن تكون لدينا آليات ضغط على المسؤولين». في حين أن مطر ترى بأن لجنة حقوق المرأة ما زالت مستعدة للقيام بالأساليب النضالية «نحن إذا استدعى الأمر نقوم بها». وبالنسبة إلى «دوغان» فإن المحاضرات أسلوب فوقي في العمل لا تنفع، ويجب الذهاب إلى النساء مباشرة. وتحسيسهن بوجود سند داعم لهن.

د- المواقف من المرأة والرجل:

ثمة تباينات دقيقة في الموقف من المرأة، نستشفها بصعوبة من كلام المتداخلات. الموقف منها لدى دوغان يبدو متسامياً: «نحن النساء لا نؤمن بالطائفية والمذهبية. والنساء إذا ما وصلن إلى مراكز القرار هن شفافات نظيفات». ويبدو طوباوياً لدى نور الدين «المرأة هي كالرجل في كل الأمور». أما لدى شعراني فالمرأة بشكل عام تتحمل تبعة وضعها فهي «غير راغبة في الاندماج بالشأن العام، غير متحررة من الرواسب الطائفية، مترددة في اتخاذ المواقف، ذات سلوك رجعي تقليدي. إيمانها بالتغيير ضعيف وبالالتزام أيضاً، ميالة للعمل الفردي، لا قيمة للوقت لديها، والأكاديميات والباحثات مترفعات عن الخوض في قضايا المرأة». بينما المرأة لدى مطر تبدو مُستضعَفة: «المرأة هي الأكثر تعرضاً للسلبيات وذلك ناتج عن التراكم التاريخي في النظرة الدونية إليها».

بالمقابل فإن موقف نساء الجمعيات من الرجل ينم عن توافق أكبر: نور الدين الرجل لم يدخل إلى البيت حينما خرجت المرأة إلى العمل. شعراني: الرجل لا يتقبل المرأة كشريكة ومنافسة وغير راغب في تفهم قضايا المرأة. مطر: الرجل في بلادنا ليس بوضع جيد لنطمح للتساوي به. صفير: نناضل لتغيير الذهنية بحيث تلغى نظرة الوصاية على المرأة من قبل الرجل. وأبرز التحديات هي العقلية الذكورية. أبي عازار: عندما أصبحت نائبة رئيس منطقة قالوا معترضين ألم يعد هناك رجال ليمثلوا المناطق؟

ثانياً - نقاط الاتفاق:

١ - التنسيق:

قد يبدو أمراً مفارقاً أن تتفق معظم الحاضرات على ضرورة التنسيق، مع ما لاحظناه من ميل لعدم النقاش الفعلي والمُعمَّق بالنسبة لمسائل الكوتا وأساليب العمل والموقف من المرأة. إذن على أي أسس يتم التنسيق؟ ما هي مواضيع التنسيق؟ بالنسبة للمجلس النسائي يظهر التنسيق كهدف أصيل وهام، ولكن كما ذكرنا على قاعدة الاتفاق على المشترك وعدم التدخل في الاختلافات. أما اللجنة الأهلية فهي تُنسِّق على قاعدة المشاركة في المهمات (أصدرنا بالتعاون مع المجلس النسائي التقرير الوطني)، في حين أن التنسيق المطلوب من الهيئة الوطنية هو ما بين الحكومة والمجتمع عموماً (وليس الجمعيات النسائية بوصفها هكذا). وتعاون لجنة حقوق المرأة ذات النضال النسائي العريق مع الجمعيات النسائية يركِّز على تصديع الحواجز القانونية. والاتحاد النسائي التقدمي قرر التنسيق مع الحركة النسائية كلها فيما يتعلق بتحفيز النساء على المشاركة في الانتخابات ترشيحاً واقتراعاً. كذلك الأمر بالنسبة للمصلحة النسائية في حزب الكتائب التي تنسِّق مع المجلس النسائي من أجل متابعة النضال وتحفيز النساء للترشيح والمشاركة في الانتخابات.

يبدو التنسيق في المهمات العملية أكثر مما هو على صعيد الرؤى والتصورات. ويشذ عن هذا المنحى كل من التجمع النسائي الديمقراطي ولجنة حقوق المرأة اللتين تقرّان بضرورة إجراء نقاش فعلي جدي مع إقرارهما بصعوبة إجرائه. تقول شختورة: «أنا مؤمنة بعمل مشترك يكون وعاء لإمكانية إنتاج خطاب جديد يعبّر فعلياً عن حاجات المرأة في المجتمع اللبناني» وتقول مطر: «يجب الوصول إلى مقاربة فكرية تجمع بين القوى القادرة على تخطي العقبات دون تهوّر».

٢ - العوامل المعيقة لتقدم المرأة:

تلاقت نساء الجمعيات على أن النظام السياسي/الاجتماعي/الثقافي هو المعيق الأساسي أمام تطور وضع المرأة. وتمثلت هذه الإعاقة لدى نورالدين بعدم وعي المجتمع لحقوق المرأة، ولقدرتها على المشاركة في كل المجالات وتبوؤ المناصب القيادية والتصرف بحريتها. أما المشكلة الرئيسية بالنسبة إلى شختورة فهي في عدم إمكانية مناقشة السلطة الدينية لأنها مقدسة. في حين تعدد مطر ما تتعرض له المرأة من معيقات في كونها تواجه تحديات البنى الثقافية والفكرية والعقائد وتواجه الأعراف والتقاليد التي اتخذت صفة الذكورية، والذكورية ليست حصراً بالذكور. أما صفير

فتلخِّص المشكلة في العقلية الذكورية وذهنية المجتمع. وشعراني ترى بأنه إلى جانب العوامل الذاتية المتعلقة بالنساء أنفسهن، فإن التأرجح ما بين الأعراف والتقليد هو أيضاً من العوائق، كما أن الإعلام يلعب دوراً مخرباً لقضية المرأة.

٣ - العوامل الداعمة لعمل المرأة:

في العبارات التي تردد ذكرها بين المشاركات ظهرت المشاركة السياسية ترشيحاً وانتخاباً كخطوة ضرورية في مسار تطور المرأة. كما لاحظنا نوعاً من التلاقي حول أهمية الاستناد إلى المواثيق الدولية. وتُفصِّل شعراني عوامل الدعم من أجل عمل نسائي متقدم في «المشاركة في المؤتمرات الدولية والانتساب إلى مؤسسات دولية والحصول على تمويل للدراسات والتدريب وغيرها». وترى مطر أنها تتلخص في العمل مع الحركات العمالية والدولية ووفقاً للاتفاقات الدولية. كذلك الأمر بالنسبة إلى شختورة، التي ترى ضرورة «الاعتماد على المواثيق الدولية كسقف لمقاربتنا لتعميق ثقافة حقوق الإنسان».

٤ - القصور:

يعترف العديد من ممثلات الجمعيات بأن ثمة قصوراً في العمل النسائي، وأنه لم يستطع الوصول إلى الشرائح الكبرى: «الحركة النسائية لم تصبح جماهيرية... نساؤنا لا تمشي وراءنا» (دوغان). «عدم رغبة المرأة في الاندماج بالشأن العام وترفّع الأكاديميات والباحثات عن الخوض والمشاركة في قضايا المرأة... ما زلنا غير قادرين على استقطاب الشابات والشباب» (شعراني). «أكثرية عضوات الهيئة الوطنية وبعكس النص الصريح في القانون المذكور أعلاه، على هامش «الحركة النسائية»، وغير معنيات بالخطاب النسائي الراهن. بل إن بعضهن لا يخفين جهلهن المطبق بقضايا النساء اللبنانيات» (بيضون). «هناك فقر فعلي في الثقافة والنقاش الفعلي، في القضايا العامة كما في القضايا النسائية» (شختورة). «أتمنى أن يسهم كتابكن في شحذ همم مؤسسات المجتمع المدني المهتمة بقضية المرأة»، «بعض الأدباء والأديبات يسهمون في تعميق الفصل بين الجنسين» (مطر). «إلى الآن الحركة النسائية ليس لها دور فاعل» (صفير). «تراجعت المرأة وصار هناك نوع من الضياع» (أبي عازار).

إذن أجمعت المشاركات في العمل النسائي (باستثناء ممثلة جمعية المبرّات) على وجود قصور في هذا العمل. ومنهن من رأى هذا القصور ذاتياً ناجماً عن الخطاب النسائي نفسه (المجلس النسائي واللجنة الأهلية والهيئة الوطنية والاتحاد النسائي التقدمي) ومنهن من حمّل المجتمع نفسه هذه التبعة إما بسبب طغيان التقليد أو

«الترفع» (اللجنة الأهلية ولجنة حقوق المرأة) أو بسبب الحرب والتراجع الذي أدت إليه على الصعيد الفكري (التجمع النسائي الديمقراطي) أو على الصعيد السياسي (حزب الكتائب).

في مقابل هذا القصور، أجرت المتداخلات نوعاً من النقد الذاتي. فتعترف رئيسة المجلس النسائي أنه لشدة الكلام بقضية المرأة أصبحنا نشعر أن الكلام لم يعد له معنى. ولم نتمكن من الوصول إلى النساء العاديات، والخروج من العزلة وفتح حوار مع الجميع. كما تقر شختورة «ما زلنا نردد الماضي بشكل ما ولم نستطع الانطلاق بشكل مضبوط».

أما إعادة النظر المطلوبة فتلخصها كل من مطر وشختورة بقولهما على التوالي «يجب أن يحصل تغيير على أرض الواقع ليحصل تغيير في الخطاب. ربما مستقبلاً نستطيع أن نُغيِّر تبعاً لإفرازات المجتمع اللبناني». أما الحزبيات فكن متحمسات ليس لتغيير الخطاب إنما لتغيير أساليب العمل. وتتفق دوغان مع هؤلاء حول ضرورة إعادة النظر بحيث يمكن الوصول إلى النساء وإلى مصالحهن من خلال تشكيل مرجعية داعمة.

في الختام، وعلى الرغم مما سجلناه من نقاط التقاء أو افتراق، فإن ثمة تقدماً جزئياً على صعيد واقع المرأة اللبنانية ومعاشها يفرض نفسه: مشاركة أكبر وتَعلُّم أكبر وإمكانيات أكبر، وقوانين أقل قهراً. كما أن المطلوب ما زال كبيراً على صعيد تعديل قانون الأحوال الشخصية أو إيجاد قانون مدني للأحوال الشخصية، حق الأم في إعطاء الجنسية لأولادها، والمشاركة في صنع القرار... مما يعني أن «الحركة النسائية» موجودة بالقوة وبالفعل. غير أن القوة والفعل يكونان أحياناً في مسار غير ملائم من حيث الشروط الموضوعية، وأحياناً الذاتية، وأن تصويبهما يستلزم نقاشاً وتفكيراً دائماً ومعمَّقاً. ونأمل أن تكون هذه الطاولة مساهمة في ذلك التفكير، وردّاً غير مباشر على الاتهام الذي طال الباحثات بالترفع عن القضية النسائية. وكتابنا الحالي هو أبلغ دليل.

المحور الثالث

الخطابات الإعلامية والأدبية،
والمرجعيات المُقيِّدة

«للنساء فقط» في الجزيرة

من المكبوت إلى الكابت

نهوند القادري

مقدمة عامة

في مشهد إعلامي عربي يعجّ بنساء تروِّج تصريحاً أو تلميحاً للسلع والبرامج والمحطات، من اللافت أن تفرد محطة «الجزيرة»[1] مساحة للنساء من مختلف البلدان يخضن فيها بموضوعات تطالهن، مما يحدونا للتساؤل عن جدوى تخصيص برامج من هذا النوع في الفضائيات العربية وعن إمكانية استفادة النساء من هذه المساحة المتاحة لهن لتشكيل خطابهن عن أنفسهن.

لكن تبدو محاولة قراءة خطاب الجزيرة حول النساء رحلة بحثية محفوفة بمحاذير الانزلاق في متاهات جمّة، وذلك نظراً: **أولاً**، لخصوصية الخطاب المتلفز بحد ذاته لجهة استناده إلى بنى سلطوية تتحكم في آلياته وترفده بخصوصية معينة، إضافة إلى حاجة المجموعات الاجتماعية المنتجة لهذا الخطاب إلى خطاب يبرر أعمالها. وهذا الأخير لا يُظهر دائماً

---

(١) تأسست قناة «الجزيرة» في تشرين الأول عام ١٩٩٦ وهي تبث يومياً الأخبار وبرامج سياسية وثقافية من قطر. وكانت انطلاقتها إثر فشل التعاون بين قناة «بي بي سي» وقناة «أوربت» إثر إصرار الشبكة على بث مواد سياسية حساسة شملت لقاءً مع المعارض السعودي المقيم في لندن محمد المسعري. وفي فترة إنهاء التعاون كان التخطيط من أجل إنشاء قناة «الجزيرة» في الدوحة قد قطع شوطاً بعيداً. واسست قناة «الجزيرة» بمشاركة عشرين من محرري «بي بي سي». انظر في هذا الصدد: ادمون غريب وخالد منصور «الإعلام العربي على مشارف القرن الواحد والعشرين بين مطرقة العولمة وسندان الدولة»، باحثات ٦، «الإعلام والاتصال في مجتمعاتنا» ١٩٩٩-٢٠٠٠ بيروت، المركز الثقافي العربي وتجمُّع الباحثات اللبنانيات.

المحتوى الرمزي الفعلي إنما أحياناً يخفيه وأحياناً يحرِّفه، لذلك علينا توخي الحذر في تتبُّع الخطاب الإعلامي[٢].»

وثانياً لخصوصية «الجزيرة» كمحطة تلفّها مفارقات عديدة[٣]، إن كان على صعيد المالكين والممولين لها أو على صعيد العاملين لديها، أو البرامج التي تنتجها أو المواقف الصادرة عنها أو على صعيد الجمهور الذي يتابعها. إذ إن كل فعل اتصالي هو موضوع للتبادل بين فعاليتين: الأولى المتكلِّمة والثانية المستمِعة، والمعنى يعود للعلاقة القصدية التي يقيمانها فيما بينهما.[٤]»

وثالثاً خصوصية البرنامج المراد كشف خطاب الجزيرة من خلاله، إذ إنه برنامج مِنْ وعَنْ وإلى النساء والنساء فقط. فالتسمية وحدها تستفز الباحث وتحفّزه على طرح العديد من التساؤلات. لماذا المبالغة بالتسمية «للنساء فقط» وهل كلمة «فقط» عازلة فعلاً بين عالمَي الرجال والنساء؟ وهل البرامج الأخرى لا تعني النساء؟ وهل هذا البرنامج يعني فعلاً النساء وحدهن؟ وهل مرجعيته بحت نسائية؟ وإذا كانت كذلك لماذا تتخلله آراء رجال أو بالأحرى لماذا القماشة الخلفية له هي بمعظمها من صنع الرجال؟ أم أن التسمية حصلت من باب أن الميديا مدعوة لأن تنتج بموازاة الخطاب الإعلامي خطاباً مبرراً لوجودها ولأنها لا ترتاح للقول المباشر: إليكم ما تجب معرفته، فإنها لا تكف عن القول: إليكم مبررات إعلامنا لكم.»[٥]

وكي لا يزيد هذا البرنامج على مفارقات الجزيرة مفارقات مضاعفة، سوف نحاول تلافي المنزلقات الواحدة تلو الأخرى: تلافي تحليل خطاب الجزيرة ككل حول النساء وحصر الموضوع ببرنامج «للنساء فقط»، لا سيما وأنه تبين لنا أن الجزيرة تناولت موضوع المرأة في برامج حوارية أخرى وبموضوعات ملموسة وحساسة مع محاورين رجال[٦]. إلى جانب حصر عينة الدراسة ب١٢ حلقة متتالية زمنياً تمتد من ٩-٦-

---

(٢) Patrick Charaudeau. "Le discours d'information mediatique -la construction du miroir social". éd. Nathan. Paris 1997. p.7.

(٣) كُتبت الكثير من المقالات حول إشكالية «الجزيرة» سلباً وإيجاباً. انظر بهذا الصدد: الحياة: ٦-١٠-٢٠٠٠ و١٥-٣-٢٠٠٠ و١٤-١-٢٠٠١ والسفير: ٢٥-٣-١٩٩٩ و٢٤-٣-٢٠٠٠. كذلك انظر: د.مفيد الزبيدي. «قناة الجزيرة – كسر المحرمات في الفضاء الإعلامي العربي»، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٣. كذلك انظر: أحمد أبو مرعي «الفضائيات العربية بين النقل والخصوصية– الجزيرة نموذجاً» وزينب الطحيني، «الإعلام وقضايا المرأة – «للنساء فقط». مكتبة كلية الإعلام والتوثيق-الفرع الأول –الجامعة اللبنانية في إطار مادة تطبيقات على مناهج البحث العلمي الإعلامي –سنة ثالثة صحافة. العام الدراسي ٢٠٠٢-٢٠٠٣ بإشراف أستاذة المادة: نهوند القادري.

(٤) Charaudeau. op. cit. p. 15

(٥) Charaudeau. op.cit. p. 30

(٦) خُصصت حلقات حول المرأة في البرامج التالية: «الانتخابات البلدية في قطر ومشاركة المرأة» و«قضية =

٢٠٠٣ الى٢٥-٨-٢٠٠٣ كعينة يمكن اعتبارها ممثّلة لمجموع حلقات البرنامج الذي دخل عامه الثالث. وجرى تحليل هذه الحلقات من خلال العودة إلى نصوصها المكتوبة على موقع الجزيرة نت، فكان أن غاب عن التحليل بعض الجوانب الشكلية التي كان من الممكن أن تحمل مؤشرات هامة على الخطاب كمثل: الإشارة وحركة الرأس واليدين والنبرة والبسمة. مثلاً تساءل أحد الباحثين: كيف يمكن أن نعطي للابتسامة معناها الدقيق؟».(٧)

ولأن ميزة الخطاب أنه ليس مجرد أجزاء متناثرة يمكن تحليلها منفردة بل هو معنى كلي يقوم بفضل تشكُّل معين. فالأجزاء لا قيمة لها منفردة، بل قيمتها في ما تؤديه من وظائف في التشكل العام الذي ترد فيه.(٨) فإننا رأينا أنه لا جدوى من تحليل كلام الضيوف كل على حدة، لأن كلام الضيف وحده قد يصنف في خانة القول أكثر منه في خانة الخطاب. إلى جانب أن هوية المدعوين للكلام تتشكل بجزء منها مسبقاً، وما سيقولونه لن يؤخذ لأجل ما يفكرون فيه إنما من أجل من هم. والرأي هنا لا قيمة له لنفسه إنما له قيمة علائقية.»(٩)

وللخروج من كل هذه المنزلقات رأينا من الأجدى ألا نستهلك جهدنا في التحليل الكمي على أهميته لأننا وجدنا أنه لا يكفي أن نقيّم كلاماً ما ونصنفه، إنما علينا أن نعرف من أين يستمد قوته.(١٠) وإن الكلمة المعزولة ليس من معنى دقيق لها، المعنى يبحث عنه في العلاقة بين عناصر الخطاب. لذلك رحنا نبحث عن خطاب البرنامج من خلال تشريحه وكشف آليات تشكُّله المعقدة، وهذا ما سيساعدنا على فتح أفق جديد للقراءة عبر طرح إشكاليات عدة غيّرت من تعاملنا مع النص. من ذلك مثلاً تعدد الزوايا التي ننفذ من خلالها إلى المعنى حسب استراتيجيات تشكُّل الخطاب ذاته. وعندها لا بد من الاهتمام بالنتائج المترتبة عن ظواهر خطابية مختلفة مثل الإضمار والنفي والرد والمقاطعة والتكرار والتجاوز، الخ.

= المرأة في القرن المقبل» و«المرأة الخليجية وحريتها السياسية في برنامج: «أكثر من رأي» - «حقوق المرأة العربية بين الإفراط والتفريط» في برنامج «بلا حدود» - «مكانة المرأة في الإسلام» و«تحرير المرأة في العالم العربي» في برنامج «الشريعة والحياة» الذي تمت فيه محاورة الشيخ يوسف القرضاوي - «قضية الخلع» في «الاتجاه المعاكس».

(٧) Bernard Legrand. "L'image de soi ou la communication reussie." ellipses. Paris 1990, éd. marketings. p.37.

(٨) د. محمد الحداد. «حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي»، دار الطليعة - بيروت ٢٠٠٢ ص. ٢٤.

(٩) Charaudeau. op. cit. p. 214

(١٠) André Robert, Annick Bouillaguet. "L'analyse de contenu". que sais je. PUF, Paris 1997. p.48.

غير أن تلافي تحليل كلام الضيوف كل على حدة لا يعني إغفال الدور الذي يقوم به كل منهم على صعيد تشكّل هذا الخطاب. لأنه ليس هناك من عمل اتصالي يحدد الضيف بالكامل مسبقاً، فعملية اختيار من سيتكلم تحدد المتكلم جزئياً، إذ يبقى للمتكلم هامش من المناورة ليتسنى له تحقيق مشروع كلامه الشخصي، فهو بإمكانه أن يختار طرق التعبير المناسبة مع مشروعه، إذن عقد الاتصال ومشروع الكلام الشخصي يتكاملان: الأول يحمل إطاره من الضغوط الوضعية والخطابية والآخر يحمل استراتيجيته، وهذا ما يجعل كل فعل اتصالي فعل حر إنما مراقب.»[١١] لذلك سنحاول رصد كلام الضيوف وتصنيفه إن كان يندرج في ما يسمى بخانة الاندماج الاجتماعي لجو المحطة بشكل عام أو في خانة إثبات الذات والإصرار على إضافة جديد ما على خطاب المحطة. وتوضيحاً لذلك انطلقنا من مسألة أن الخطاب هو كل نص يتكيف بسياق ومقام وظروف للتلقي وآليات للاستدلال والتأثير وآليات للإخفاء والتعمية وبروتوكولات اجتماعية تقوم على أساسها عملية التواصل. والتواصل ليس فك شيفرات، بل استراتيجيات للتأثير المتبادل. وفي كل عملية تواصل هناك وظيفتان رئيسيتان تتجهان نحو التحقق في تعارض: التواصل تحقيق لوظيفة أولى هي الاندماج الاجتماعي، بمعنى أن كل فرد يخضع لجزء من السيطرة الرمزية التي تمارسها المجموعة عبر تقنين عمليات التواصل وقواعد التخاطب مقابل أن يسمح له بالكلام، أي أن يُمنَح شرعية القول وتُقبَل مساهمته في فضاء التداول وسوق المبادلات القولية.

والتواصل تحقيق لوظيفة ثانية عكسية هي إثبات الذات، أي ممارسة السلطة الرمزية في المجموعة عبر التأثير في عالمها الذهني وتوجيه سلوكها تبعاً لذلك.[١٢]

إذن سنحاول تحليل الخطاب بشكل حركي، بصفته تحليلاً دلالياً تأويلياً يكشف الآليات الذهنية والاجتماعية التي يستند إليها الإلزام ويكشف أن كل إلزام ليس إلا ترجيحاً لأحد الممكنات على حساب أخرى[١٣]. بناء على ذلك سنحاول رصد آلية خطاب «للنساء فقط» انطلاقاً من تصورنا لعمل وسيلة الإعلام والتي تعمل بهدف جذب الشريك في عملية التبادل. وهنا تجد الوسيلة نفسها أمام مشكلة، إذ ليس فقط عليها أن تبرهن عن مصداقيتها أمام المتلقي إنما عليها أن تفعل ذلك إزاء أكبر عدد ممكن من المتلقين. وبسبب هذه الغائية المزدوجة تجد الميديا نفسها في وضع متوتر بين قطبين يعطيان عملها شرعية: المصداقية والجذب. وكلما نحتْ نحو الأولى خسرت الثانية

(١١) Charaudeau. op. cit. p. 68.

(١٢) د. محمد الحداد. «حفريات تأويلية». مرجع سبق ذكره، ص. ٢٤-٢٧.

(١٣) المرجع نفسه، ص. ٣٣.

والعكس. وهي تعي ذلك وتعي أن لعبتها تقتضي السباحة بين هذين القطبين تبعاً لايديولوجيتها ولطبيعة الحدث[١٤]. فكيف إذا كان الحدث يتعلق بالنساء والنساء موضوع يدفع به إلى الواجهه مع كل توتر في العلاقة مع الآخر.

إلى جانب ذلك يلعب ممثلو الوسيلة دوراً في إخراج وتشكيل وبناء وإدارة المساحة المعدّة للمشاهدة،[١٥] يختارون المدعوين تبعاً لمعيارَي الجذب والمصداقية، ويختارون أدوات مشاهدة التبادل بشكل يرضي الشروط الفضلى للمسرحة وبشكل يحفظ لهم التحكم والإمساك بها. ينظمون توزيع الكلام، مانحين أنفسهم أدواراً مختلفة: دور المترجمين للكلام الذي يعتبرونه غامضاً، دور المتسائلين الباحثين عن دفع الآخرين باتجاه آرائهم، دور المحرضين الذين يثيرون الجدل بين المشاركين، دور المعلقين المضخمين للنواحي الدراماتيكية والانفعالية، المطلقين للاتهامات، وأحياناً الموجدين مشهداً جدلياً ممسرحاً يقوم بوظيفة التنفيس الاجتماعي وليس بمعرفة المواضيع المعالَجة. هذا عدا عن أن اختيار الموضوع بحد ذاته يحدِّد شكل الحوار لأنه يفترض به أن يكون موضع اهتمام الجمهور وهو يحدد نمط الجمهور الذي يمكن أن ينجذب إليه، وطبيعة وأدوار المدعوين وكذلك طريقة وإدارة المقدِّم. إضافة إلى أن هناك تصميماً لمعالجة الموضوع يقوم به المُعِدّون وهو يبنى تبعاً لشبكة قراءة يمكن أن تكون ناتجة في جزء منها عن أرشيف وتحقيق، والشبكة تُنظَّم حول نقاط ساخنة كفيلة بإثارة الرفض أو التأييد. أما المدعوون فإن هويتهم بجزء منها تتشكل مسبقاً والقيمة المُعطاة لهم من قبل القييمين على البرنامج ليس، كما ذكرنا، لآرائهم إنما للقيمة العلائقية لهذه الآراء ومدى تضاربها أو توافقها. وهؤلاء يتوجب عليهم أن يقاتلوا للأخذ أو للاحتفاظ بالكلام أو أن يهربوا من الأسئلة المفترض أن تُطرَح عليهم، والأهم يتوجب عليهم أن يأخذوا بعين الاعتبار أنه بعيداً عن الآثار التي يولدونها على محاوريهم مباشرة، هناك الآثار على المشاهدين الذين لا يرونهم ولا يدركون ردود فعلهم، إنما يمكنهم أن يقدِّروا ثقل نظرة الجمهور وحكمه عليهم[١٦]. وهناك الاتصالات من الجمهور التي تساهم في دفع الموضوع باتجاه يرضي القيّمين على البرنامج، لأنه بغض النظر عمن يتصل بالآخر، المحطة أم المتدخلون أنفسهم، إلا أنه تبقى المحطة هي الممسكة بآليتها.

---

(١٤) Charaudeau. op. cit. p. 80

(١٥) Voir à ce propos: Bourdieu Pierre. "Sur la télévision". éd. Liber. pp. 13-29.

Serge Halimi. "Ces débats mediatiquement corrects". in Manière de voir: revolution dans la communication. n. 46 juillet-août 1999. éd La découverte. pp. 91-93.

(١٦) Charaudeau. op. cit. pp. 214-215.

وفيما يتعلق بالبرنامج موضوع الدراسة حاولنا في ضوء هذه المعطيات رصد آلية خطابه من خلال عدة الشغل المتمثلة في المقدمة والتقرير المُعَدّ حوله والتحقيق الذي يرافقه أحياناً والاتصالات التي ترد إليه أو هو يذهب إليها، ودور مقدمة البرنامج: حجم تدخلاتها، طريقتها في طرح الأسئلة، ردودها على الاتصالات، مقاطعتها للضيوف، ترجيحها كفة ضيف على آخر، تجاوزها لموضوعات معينة وتوقفها عند أخرى وإصرارها على بعض الأسئلة دون غيرها، تعاملها مع مضامين الاتصالات، وطريقة اختتامها للبرنامج. إضافة إلى ذلك، حجم تدخل كل من المدعوين، حجم مقاطعته من قبل المقدمة أو الضيوف الآخرين، مدى تنافره مع طرح مقدمة البرنامج أو توافقه معها، مدى ذهابه في اتجاه البرنامج أو محاولته أخذ البرنامج في الاتجاه الذي يريده هو، أين يوفق وأين يتعثر. بالإجمال لرصد الاتجاهات التي نحا نحوها خطاب البرنامج والمرجعيات التي تم الاستناد إليها إن كان على صعيد الاندماج الجمعي أو الاثبات الذاتي، فإننا تلافينا الانزلاق في الخوض في العناوين دفعة واحدة وحاولنا تصنيفها إلى أربعة عناوين تنضوي تحت الفئات التالية:

الحلقات التي تدور حول **المرأة كفاعل**، من خلال تصدي البرنامج لتقييم نشاطاتها التي تحققت على الأرض وتنضوي تحتها الموضوعات التالية: «العمل الدرامي النسوي» و«ممارسة المرأة للسياسة بين التوريث والقدرات الذاتية».

الحلقات التي تدور حول **المراة كموضوع إما مُستغَل وإما ضحية**، وتندرج تحتها الموضوعات التالية: «المرأة في الصحافة النسائية» -« المرأة والتسوق»- «استغلال الرجل لأموال زوجته»- «استغلال المرأة في الترفيه السياحي». ونظراً لاتساع المادة ارتأينا أن نتناول بالتحليل نموذجين عن هذه الفئة.

الحلقات التي تبحث **في وضع وموقع المرأة في عالم متغير**- العولمة والأوضاع الراهنة- وتتوزعها الموضوعات التالية: « المرأة وتكنولوجيا المعلومات»- «المرأة والعمل الدبلوماسي»(١٧) - «زواج فريند حل بديل أم مشكلة؟»-«المراة العربية في المنتدى الاقتصادي العالمي». كذلك هنا اضطررنا إلى الاكتفاء بحلقتين.

تبقى الحلقتان اللتان تدوران حول **المراة الفلسطينية** وهما: «أُسر المعتقلين الفلسطينيين» و«المراة الفلسطينية في الشتات». ونظراً لاتساع المادة التي سنتناولها بالتحليل ولأن هاتين الحلقتين لم تكن موضوعاتها محلاً للجدل على صعيد خطاب البرنامج المتشكل حول المرأة، رأينا أنه من المناسب عدم تناولهما وحصر الدراسة

---

(١٧) كان يمكن تصنيف هذه الحلقة تحت عنوان «المرأة كفاعل» لكن عند الدخول إلى مضمونها نجد أنها بغالبيتها تتمحور حول مفاعيل أحداث ١١ ايلول ٢٠٠١.

بست حلقات، وإن بقيت الحلقات الست الأخرى حاضرة في الذهن لتدعم التحليل.

١- مسرح البرنامج /المكان

يُعرَض البرنامج على الفضائية العربية «الجزيرة» كل اثنين التاسعة مساء ويُعاد بثه الأربعاء الساعة الثالثة بعد الظهر. وهو من إعداد أسماء بن القادة ورفاه صبح والمخرج فريد الجابري. مدة البرنامج ساعة ونصف يتخللها فاصلان إعلانيان وموجز للأخبار. تَعاقَب على تقديم البرنامج كل من منتهى الرمحي، خديجة بن قنة، ليلى الشايب، وحالياً لونة الشبل. فيما يتعلق بالتصميم الفني للبرنامج، الملاحظ أنه لم تُعتمَد الطاولة المستديرة التي توحي باجتماع أو حلقة نقاش وأوراق وأقلام الخ، بل اقتصر التصميم على مقاعد مريحة على شكل غرفة جلوس دائرية على شكل حلقة نسائية بيتية لمجموعة من الضيفات اللواتي يتناولن مواضيع مركزية متداولة مفترضة أنها تعكس هموم النساء. أما من ناحية الألوان فكانت متنوعة بين الأصفر الفاتح والبني الداكن المتناسب مع الجو العام للمكان مما يعكس جواً حميمياً جعل من المكان بيتاً مريحاً يتسع برحابته كمّاً من النساء المتنوعات. تجلس المقدمة ذات اللباس الرصين، وإن كانت غير محجبة، على الجانب الأيسر للاستديو وتجلس الضيفات وهما ضيفتان في الاستديو بموازاتها على الجهة اليسرى، وتظهر الشاشة كبيرة إلى الجهه اليمنى من الاستديو أي من الجهه المقابلة للمقدمة تماماً، وهناك ضيفات من خارج الاستديو واحدة أو اثنتان.[١٨] والضيفات منهن مُحجبات ومنهن غير مُحجبات إنما يلتقين على أنهن متأنقات.

٢- التسلسل الزمني للبرنامج

اتبع البرنامج مساراً تقطيعياً وهي طريقة متبعة من قبل البرامج الحوارية دفعاً لملل المشاهد. يبدأ بمقدمة طويلة تتراوح بين ٤٠ و ٤٩ سطراً تقرأها المذيعة وتتضمن أهم الافكار والتساؤلات التي تحمل بداخلها الإجابات، مما يدعنا أحياناً نشعر بأن المقدمة قالت كل شيء عن الموضوع وأنه لا داعي للمتابعة، ثم غالباً ما يلي المقدمة تقريراً يتراوح حجمه بين ٣٢ و ٦٠ سطراً يقوم إما فريق الإعداد وإما مراسلات الجزيرة بإعداده من أماكن مختلفة: القاهرة- الأردن- فلسطين- لبنان- الدوحة- لندن. ويتضمن أخذ آراء ومقابلات تأتي في غالبيتها لتدعم الآراء التي وردت في المقدمة. ثم تبدأ المقدمة/المذيعة بطرح أسئلتها على الضيوف التي يبدو أنها معدّة مسبقاً وبإحكام من وحي المقدمة والتقرير. وكذلك في جزء كبير منها حاسمة وتتضمن أجوبتها في

(١٨) انظر بهذا الصدد: احمد أبو مرعي. مرجع سبق ذكره، وزينب الطحيني. مرجع سبق ذكره.

داخلها، تقفل على الموضوعات أكثر مما تفتح آفاقاً لها. وأحياناً تُجري الكاميرا إلى جانب التقرير تحقيقاً حجمه بحدود ٣٠ سطراً مما يضفي على البرنامج حيوية ما. ويتضمن البرنامج مجموعة اتصالات من رجال ونساء ويصل أحياناً عددها إلى الستة، من أماكن مختلفة وإن كانت الغلبة للخليج ولاتصالات الرجال. كذلك يتخلل البرنامج فاصلان إعلانيان وموجز للأخبار. تنهي المقدمة البرنامج دون مصافحة الضيوف ودون إعداد خلاصة لأهم الأفكار التي نتجت عنها الحلقة، والتي ربما لا حاجة إليها لأنها وردت في بداية البرنامج. وغالباً ما تُنهي البرناج بمقاطعة المتكلمة بالعبارة التالية: «ليس في وسعنا في نهاية هذه الحلقة سوى أن نشكر ضيفاتنا وإلى اللقاء».

بالنسبة لنصيب البلدان التي دُعيت الضيفات منها للمشاركة، كان لمصر حصة الأسد بنصيب ١٠ ضيفات ثم بالتساوي بنصيب ٥ ضيفات كل من لبنان والأردن وفلسطين و٤ من المغتربات و٢ من المغرب العربي و٢ من سوريا وأجنبيتان وواحدة من دبي وواحدة من باكستان. والملاحظ عدم تواجد أي ضيفة من قطر[١٩]. وإن المشاركات ينتمين إلى النخبة: ٩ يشغلن مناصب قيادية_٨ أستاذات جامعيات –٧ مستشارات لمنظمات دولية –٧ كاتبات مخرجات وصحفيات –و٤ كادرات: محاماة وطب و٢ اختصاصهما فقه. من حيث اللباس الذي يبدو أن عملية توزيعه مدروسة من قبل المحطة بما توفر، فكان هناك ٩ محجبات. فالثياب هي مؤشر عقلي وفكري لما نسميه بالمعنى العام الجمهور.[٢٠]

٣ - في المضمون

المهم بالنسبة لنا في هذا المجال أن نُبيِّن أين ساهمت المنهجية المتبعة من قبل المحطة في رسم الإطار المسبق لنتائج الحوار، مما ألزم المشارك والمشاهد بتبني طريقة محددة للاستقراء تسوقه إلى استنتاجات حددها معدو البرنامج مسبقاً. وأين تمكّن الحوار أن ينفلت نسبياً وذلك من خلال تتبع مدى تناسب عنوان الحلقة مع المضمون الكلي لها مع العناوين الفرعية ومع المقدمة والتقرير والتحقيق. وتدخلات المقدمة/المذيعة، ومقاطعتها للضيوف وانحيازها لأحدهم على حساب الآخر وردودها

---

(١٩) كُتب الكثير عن أن أنباء المحطة عن قطر ما زالت قليلة، ربما لانه لا يحدث في هذا البلد الشيء الكثير ولكن في أثناء الانتخابات البلدية الأولى التي جرت في آذار ١٩٩٩ شاهد احد الأعيان زوجته على شاشة الجزيرة فثارت ثائرته على رغم أنها كانت محجبة وطلب من المحطة أن تسحب الصورة فاستجابت. انظر: محمد الرميحي «هل تسبب الجزيرة إزعاجاً للخليج حقاً؟» الحياة ١٥-٣-٢٠٠٠.

(٢٠) يقول Goffman: إن أفضل طريقة لاعطاء معلومات بالحد الأدنى عن انفسنا هو أن نتوافق ونتصرف بما يتلاءم مع انتظارات المجموعة الاجتماعية.
in Bernard Legrand. op. cit. p. 15

على المتصلين، وإغفالها لأقوال، وتوقفها عند أخرى. ونحن نتتبع ذلك نعي أننا لا نفعل ذلك لنبرهن على أن المقدمة تستغل بنى السلطة لذاتها وخدمة لرؤيتها الخاصة، إنما نقدّر أن ذلك يتم بناء لتوجيهات معدّي البرنامج الذين يعملون بحرية كما يجب والـ«كما يجب» تبعاً لما يوحي به القيمون على المحطة. لذلك كان تركيزنا على الدلالات المضمرة لهذا الخطاب. لأن الإضمار ظاهرة ملاصقة لكل خطاب وهو أولاً يتمثل بطريقة لمراوغة المحرمات اللغوية أي مجموع الأفكار والألفاظ التي تمنعها الأعراف السائدة، وهو ثانياً استباق من المخاطب للاعتراضات المحتمَلة حول خطابه، وثالثاً توجيه من اللغة ذاتها لكيفية التعبير، وهو رابعاً مساحة الفراغ التي يملأها المتقبل على مسؤوليته الخاصة في حدود تفاعله مع استراتيجية الخطاب.

إن من الضروري جداً لكل اعتقاد أساس، سواء أكان ايديولوجيا اجتماعية أم موقفاً شخصياً، أن يجد للتعبير عن نفسه وسيلة لا تكشفه تماماً ولا تجعله موضوعاً للاتهام والتنازع، لكن الاعتقاد أيضاً بحاجة إلى أن يُعلِن عن نفسه فلا يجد في غير التكرار مصدراً رئيسياً لقوته ولادعائه البداهة.[٢١]

أ – المرأة كفاعل

تنبري المحطة في حلقتي «العمل الدرامي النسوي» ٩-٦-٢٠٠٣ و«ممارسة المرأة للسياسة بين التوريث والقدرات الذاتية» ٣٠-٦ -٢٠٠٣، لتقييم نشاطات المرأة انطلاقاً من أحكام معيارية تستند إلى المرجعية الدينية وإلى الأعراف والتقاليد، وتحاكم العمل انطلاقاً من مقولة أن عمل المرأة يجب أن يُكرِّس نفسه لخدمة المرأة فقط وكما يجب أن تُخدَم، تبعاً لما هو سائد، ولا تلتفت إلى نجاح العمل كعمل. هذا ما سنراه:

«العمل الدرامي النسوي »

المشاركات: إيناس الدغيدي مخرجة سينمائية مصرية (٣٥٠ س) قوطعت ٦ مرات – علا الشافعي صحفية وناقدة مصرية (٦٨ س) لم تتم مقاطعتها، وديانا جبور كاتبة سيناريو سورية (٦١ س) قوطعت مرتين. جميعهن غير محجبات. مقدمة الحلقة ليلى الشايب (٢٨١ س).

حملت المقدمة (٤٠ س) اتهامين: واحد موجه إلى الدغيدي بأن عملها أساء إلى المرأة لأنها تعمل وفقاً لمتطلبات السوق العالمية وتركض وراء الإثارة مما أوصلها إلى المحاكم، والثاني موجه إلى انعام محمد علي على أنها تتمترس في التاريخ مبتعدة عن

(٢١) محمد الحداد. «محمد عبده– قراءةجديدة في خطاب الاصلاح الديني» دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٢، ص. ٢٢.

معاناة المرأة. ثم يلي المقدمةَ تقريرٌ من القاهرة (٣٩ س) يتضمن آراءً تؤكد ما ورد في المقدمة، ويختتم بالقول: «إن التحدي هو البحث عن موضوعات ذات أهمية للمرأة وقضيتها بطريقة لا تخرج عن إطار القيم الاجتماعية التي يقبلها المجتمع». وتتضمن الحلقة أيضاً تحقيقاً من الأردن (٣٠ س) اعتبر فيه الرجال أن أفلام الدغيدي «جريئة ضد عاداتنا وفاضحة وغير لائقة مع ديننا وتسيء للمرأة العربية»، أما النساء فاعتبرنها «أفلاماً حلوة إنما تحولت إلى تجارية وجريئة زيادة وتتعامل مع المرأة كسلعة».

ورد إلى الحلقة اتصالان رجاليان: واحد من الإمارات (٢٢ س) يقول: «هل انتهت قضايا المرأة عند حدود العلاقات الغرامية الحميمة نسأل الله لكم الهداية والصلاح». وآخر من السعودية يقول: «إن أكثر أهل النار النساء» ويسأل دغيدي: «هل ما تقولينه يرضي الله؟» فكان رد المقدمة: «أدخلتنا في موضوع آخر الاحتشام شكراً لك». فلو جمعنا مداخلات المقدمة والتقرير والتحقيق والاتصالات والتي تصب جميعها في منحى واحد لوجدنا أنها بحدود ٤٣٠ سطراً.

تتوجه المقدمة إلى الدغيدي بالقول: «أنتِ في قفص الاتهام». وتبدأ المحاكمة على الهواء: «ماذا فعلتِ بالسينما بالإخراج»؟ وتتحول إلى الشافعي بسؤال يبرر اختيار المحطة لاستضافتها بشيء من المِنَّة: «اخترناك عمداً لأنك شابة هل ترين أن الدغيدي نجحت فعلاً في التعبير بشكل واقعي وموضوعي عن هذه المشكلات وعن هذا الجيل؟» تنوِّه الناقدة بجرأة الدغيدي وتختلف معها بطريقة توظيف هذه الجرأة... ثم تتحول المقدمة إلى جبور بالسؤال: «هل نجحت المرأة في استخدام الدراما لخدمة قضايا المرأة؟». تحاول جبور إثبات ذاتها مصوبة السؤال مُحتجَّة: «هذه قبلية. لماذا لا يكون السؤال عن استيفاء العمل الشروط الفنية والمنطقية» وهنا تحاول أن تفتح أفقاً للموضوع، لكن المقدمة سرعان ما تقفل الباب وبانزعاج قائلة: «طيب هذا رأيك».

وتعود لدغيدي باتهام آخر ملخصه أنها تستغل المرأة كسلعة لجذب الجمهور. ترد باستخفاف: «كل ده يقال». تجيبها المقدمة: «ليس جديداً عليك، الناقد يقوم بعمله عليك الدفاع» وتذكرها بالمشاهد الإباحية والمثيرة في أفلامها لا سيما «مذكرات مراهقة» ومشهد «المايو بارتي». من موقع المدافع تشرح المخرجة قصدها الدرامي. تواصل المقدمة هجومها غير مقتنعة...«غير صحيح وصلت الأمور إلى حد اللمس». وبدتا وكأنهما في جلسة عتاب فعلية. واحدة تنكر، محاولة إثبات ذاتها شارحة آليات العمل في الإخراج وشروطه الفنية، وأخرى تمطرها بالشواهد والخبريات مستمدة شرعية كلامها من السلطة الرمزية للمجموعة. ويبدو المشهد التلفزي أكثر إثارة عندما تُذكِّرها أنها طلبت من أحد الممثلين أشياء تعتذر للمشاهدين عن الدخول في تفاصيلها. هنا

تفعل التورية فعلها وتمارس الشاشة قصدها الدرامي من خلال التلميح. تلتقط الدغيدي أنفاسها شارحة أسلوبها في الإخراج، وعندما تقترب من إثبات ذاتها من خلال إظهار إبداعها الفردي المتجلي بالخروج عن الفيلم التقليدي، تأخذها المقدمة/المذيعة إلى ردود فعل الشارع الأردني والتي كان ملخصها أن أفلامها وإن كانت حلوة فإنها تسيء إلى عاداتنا ولا تليق بديننا الإسلامي الصحيح. وتتوجه إليها عقب التحقيق مستقوية بآراء الشارع منتشية: «هذه عينة من جمهورك السينمائي الذي أشرتِ إليه منذ قليل بالقول إنكِ متأكدة أنه سيفهمكِ». تبقى المخرجة على درجة من إثبات الذات متسلحة بمعرفتها بآليات العمل المتلفز وتتوجه باتهام مضاد إلى الجزيرة، كاشفة آلية عملهم: «بحثتم في الاستطلاع عن جمهور مؤيد لكم». ثم تعود وتحلل ما أتى بالاستطلاع منتقدة المجتمع العربي واصفة إياه أنه يعيش انفصاماً بالشخصية وأنه يميل لإخفاء أخطائه وعيوبه عن الآخرين. وهنا يحصل تقدم في الحوار إذ توافقها المقدمة على ما قالته بعض الشيء، وتستفيد الدغيدي من إقناعها لها وتكمل: «سنبقى طول عمرنا متأخرين طالما لم نعترف بعيوبنا»، محاولة فتح أفق جديد للموضوع مفاده عدم جدوى محاسبة مخرجة مثلها لديها رقابتها، إزاء المنظومة الاتصالية الجديدة واستحالة الرقابة عليها: «افتحي الدش وشوفي». لكن المقدمة تتجاوز موضوع الدش الذي هو مصدر خوف للمجتمعات المحافظة وتحاول أن تخيفها هي بالقول: «يبدو أن الأسرة لم تعد تُقبِل على أعمالكِ وربما هناك خطر على مستقبلكِ الفني وأن الآباء رفعوا عليك دعوى وأوشكتِ أن تجلدي ٨٠ مرة، طبعاً مع اعتذار على التفاصيل!» تصحح الدغيدي أن من رفع الدعوى ليس الآباء وتحاول أن تثبت ذاتها بالقول: «إن الفن لا يقاس بمعايير أخلاقية». تنفعل المقدمة وتخرج القول المضمر من عقاله لتقول: «أنا أرفض أن أعطي دروساً في الأخلاق لكن ببساطة أنت تعيشين في مجتمع يدين بالإسلام وله خصوصية». أيضاً الدغيدي في عملية إثبات للذات تُخرج كلامها من عقاله ويذهب الحوار نحو مزيد من الوضوح متحرراً من فعل النفي والإضمار والإنكار فتقول من موقع المدافع المهاجم: «أنا مسلمة مؤمنة والمجتمع الإسلامي منذ عشر سنوات لم يكن هكذا». تعيدها المقدمة إلى البداهة وإلى التكرار: «نحن نتكلم عن ثوابت وليس عن متغيرات» وتهددها أن الجمهور سيغضب عليها مرة أخرى وتأخذها نحو الاتصالات التي تطلب من الله لها الهداية وتذكّرها بالنار المُعَدَّة خصيصاً للنساء. وتتحول المقدمة إلى ديانا جبور لتعيد معها السيناريو ذاته حول المخرجة انعام محمد علي. ومن ثم تعود من جديد إلى الدغيدي بأسلوب آخر علّها تقنعها بالانضواء تحت لواء الجماعة، إذ تضرب لها مثلاً من داخل المهنة عينها عن كمال الشيخ شيخ المخرجين، على حد قول المحطة، انه ربما يرى أنه يجب مراعاة الناس. هنا تُصرّ الدغيدي على إثبات ذاتها وتجيبها: «إنه أستاذي، هو

استسلم، أنا لا أريد، أنا لا أتغير مع التغير الذي ليس لصالح المجتمع، التطرف الديني ضد المجتمع ونحن لسنا ضد الدين». تعيدها المقدمة إلى البداهة بالقول: «هذه ثوابت القيم الدينية». وهنا تنفعل الدغيدي وتتوجه إليها شخصياً: «هذه ليست ثوابت انزلي البسي الحجاب وغطي عينيكِ»، وبهذا تدفعها للتفكير بموقعها الملتبس ضمن السلطة الرمزية للمجموعة. فلم يكن من المقدمة إلا أن أجابتها: «هذه مسألة خيار حر». تنهي المقدمة الحلقة بالحكم عليها قائلة: «ليس فقط المتطرفون هم الذين يعترضون على افلامكِ إنما هناك أناس عاديون لديهم قيم يؤمنون بها ويخافون على أولادهم».

«ممارسة المرأة للسياسة بين التوريث والقدرات الذاتية»

المشاركات كُنَّ: حنان العشراوي (١٣٦س) قوطعت ٦ مرات وبنازير بوتو (١١٦ س) قوطعت مرتين وميرفت التلاوي (٦٦ س) قوطعت مرتين والمقدمة ليلى الشايب (٢٢٤ س).

حملت مقدمة الحلقة (٤٩ س) الأفكار التالية: للوصول إلى السلطة مرت المرأة عبر التاريخ بمجموعة من المؤسسات، كما استخدمت مجموعة من الحيل.. في العصر الحديث لعبت الأحزاب السياسية دوراً آخر في توريث السياسة لمجموعة من النساء. في عالمنا العربي الانتساب للأسرة الحاكمة يعد مدخلاً لممارسة السياسة كما تفعل السيدات الأوائل.

كرر التقرير (٥٩ س) ما ورد في المقدمة منتهياً بالتساؤل عن مدى استفادة نساء القاعدة بما تقوم به نساء القمة. وان مدخل الاستحقاقات الفردية المنتزَعة عن جدارة يعتبر الأكثر مصداقية (حنان العشراوي).

أورد متصل من الإمارات (١٢ س) الحديث: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» مردفاً: «المرأة بتكوينها الفطري الأنثوي لا تصلح للسياسة لأن هذه تستدعي السفر والاختلاط ومفتي السعودية بن باز أفتى بتحريم المرأة الدخول في السياسة». ردت المقدمة بخفر وبصيغة التساؤل: «تقصد الاختلاط حتى ولو كان يعني أهدافه سامية خدمة الشعب؟.. وصلت فكرتك...العلماء اختلفوا في تأويل الحديث ومسألة الاختلاط حولها كلام كثير». في حين أن رد بوتو كان: «ان الرسول سمح للرجال والنساء بالعمرة والحج»، أما التلاوي فإنها وجهت اللوم إلى المحطة بسماحها لهكذا كلام معتبرة ما قاله إهانة للإسلام. بالإجمال كانت ردود المشاركات في الحلقة على الاتصال النابع من مرجعية متشددة محاولة لإثبات الذات من داخل المرجعية نفسها.

تسأل المقدمة العشراوي: «لماذا الشعب يمنح صوته للمرأة عندما تحمل اسم شخصية معينة ويمتنع عندما تتقدم معتمدة على كفاءتها». تصحح العشراوي بالقول:

«لا يمكن التعميم، ذلك يحصل في المجتمعات العشائرية الذكورية الأبوية والتي تمارس التمييز ضد المرأة بشكل واضح تغلق جميع أبواب مصادر القوة والتمكين ضدها باستثناء الارتباط العشائري أو العائلي، لكن المشكلة هي أن المرأة ابنة الرجل الفلاني تبقى تحمل مزايا ذلك الاسم وربما لا ينظر إلى مزاياها الشخصية.» وهنا تفتح العشراوي أفقاً للموضوع تتلقفه المقدمة وتحيله إلى بوتو: «أيهما خدمها أكثر تكوينها الأكاديمي أم اسم ذو الفقار علي بوتو»؟ تجيبها بوتو متجاوزة الثنائيات التي تتميز بها أسئلة المحطة بالقول «مزيج من الاثنين»، شارحة: «ان اسم والدها أعطاها القدرة على دخول عالم السياسة، استطاعت قيادة الحزب ونالت ثقة الشعب الذي وقف إلى جانبها على الرغم من معارضة رجال الدين وأجهزة المخابرات لها». ثم تتوجه المقدمة إلى التلاوي بسؤال افتراضي: «لو فكَّرتِ بترشيح نفسك لرئاسة جمهورية مصر هل تعتقدين أن الشعب المصري بما فيه الرجال سيمنحك الثقة؟» تجيب التلاوي: «لا أعتقد أن الشعب ضد المرأة في مصر، لكن ما يسلط على الشعب من أفكار من اتهام الإسلام بأمور كثيرة ضد المرأة هو الذي يؤثر تأثيراً كبيراً على العامة خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار نسبة الأمية، والأحزاب السياسية لا تشجع على بناء كوادر نسائية..» وهنا تلتقي المقدمة مع بوتو مع التلاوي إلى أن موانع دخول المرأة في السياسة تكمن في العادات والأعراف وفي الفهم الخاطئ للدين.

تتساءل المقدمة مع بوتو لماذا حالات جنوب شرق آسيا لا مثيل لها في الدول العربية؟ تحيل بوتو السبب إلى القبلية والتقاليد التي ما زالت قوية في العالم العربي إلى جانب الفقر والأمية. تقاطعها بالقول: «الحال ليس أفضل في هذه المناطق». وهنا تدفعها باتجاه الوضوح أكثر في الكلام فتقول لها: «أنت محقة في ذلك لكن أعتقد أن في العالم العربي وفي البلدان التي فيها برلمانات، لو أن الأحزاب القوية ترشح نساء، في مصر مثلاً، بدلاً من ابن حسني مبارك يرشح الحزب الحاكم امرأة فإنها ستحظى بدعم حزب منظم وربما تنجح في الانتخاب وتصبح رئيسة.» وتتحول المقدمة إلى العشراوي التي تبدأ بالتساؤل: هل هناك حركة نسوية؟ تقاطعها بسؤال استفزازي: «الحكام العرب ليس لديهم بنات؟» يخرج كلام العشراوي عن دبلوماسيته: «الحكام العرب الآن أصبح عندهم جمهوريات وراثية إنما للذكور» وتعود للقول الأساس وهو هل هناك مؤسسات نسوية هل هناك وعي نسوي؟ مستنتجة أنه إذا كانت هناك حركة واعية وبرنامج عمل نسوي واضح تستطيع المراة أن تعمل ضمن مفهوم وعمل جماعي. تعود المقدمة وتسألها كيف استطاعت في ظل تعقيدات الوضع الفلسطيني أن تُوجد لها مكانة وتستمر فيها دون أي سند؟ تشرح العشراوي لها «ان العملية كانت تراكمية وأن هناك محاولات لتحييد المرأة خاصة إذا عملت كاستثناء وليس كقاعدة، استخدام المرأة الوحيدة في

تشكيلة الوزارة الأخيرة استُخدمت كرمز أو كمبرر لاستثناء الأخريات. أنا ناضلت سُجِنت وهذا شيء مقبول لدى المجتمع الفلسطيني لأنه مصدر للمصداقية، لكن عندما تهدأ الأمور وتكون قضية المناصب هي القضية الأساسية تصبح المنافسة ذكورية نسائية. لكن عندما انتُخِبت وإنصافاً للمجتمع الفلسطيني ظهر أنني انتُخِبت من رجال ونساء من كل الطوائف، وكان هناك نوع من التقييم الموضوعي للشخص والتجربة». تتحول المذيعة إلى بوتو: «عندما توليتِ رئاسة الوزراء هل أسندتِ حقائب وزارية للنساء أم ربما تصرفتِ كما يتصرف الرجال؟» تجيب: «أنا مذنبة جزئياً، أعطيت النساء والرجال مناصب لكن هناك مراكز قوى أردنا أن نأخذها بالحسبان والنساء ضعيفات في هذه المراكز» وتشرح بوتو أهمية تواجد النساء في هذه المراكز أولاً. وهنا كان يمكن أن يتقدم الحوار لكن المقدمة لم تتلقف هذه الفكرة المهمة وانتقلت إلى النقطة الأخيرة من باب إثبات الذات للمحطة إزاء المرجعية السياسية للأنظمة السائدة، بالعام ودون تسمية نظام بعينه، تسأل: «هل تعتقدين أن خوض غمار السياسة من جانب السيدات الأوائل يعكس في نهاية المطاف حتى ولو كان عملاً إيجابياً طبيعة الأنظمة السائدة التي تمنح إلى كل من يمت بصلة إلى الحاكم فرصة ممارسة السلطة بأي شكل من الأشكال؟» تعتبر التلاوي أن مشاركتهن دفعٌ للقضية مع تزايد النعرة السلفية، وبهذه الإجابة هناك من ناحية إثبات للذات أمام مرجعية التشدد، ومن ناحية ثانية توافق مع الأنظمة السياسية. تتحول إلى العشراوي معدِّلةً من سؤالها ربما لتحصل على إجابة شافية أكثر: «هل ترينه عملاً إيجابياً حتى ولو كانت هذه السيدة الأولى لا تشبه كثيراً المرأة العادية التي تقول إنها تُعبِّر عن همومها؟» تجيب العشراوي بإثبات ذات مزدوج تجاه المرجعية السلفية ومرجعية الأنظمة السياسية، ربما بما يتلاءم مع توجه المحطة بالقول: «تستطيع أن تؤثر عن طريق المثال أو عن طريق الانخراط في العمل الجماعي والعمل النسوي والتوجه تجاه تغيير هذه التقاليد والأفكار الموروثة أو السلفية البائدة، لكن تنصيب السيدة الأولى باعتبارها هي المرأة القيادية بالنسبة للعمل السياسي أو النسوي هذا خطأ، هي ربما قمم رمزية». تقاطعها المقدمة بسؤال يأخذ الكلام بالاتجاه الذي تريده المحطة: «ربما أضيف على كلامكِ ما يقوله البعض إن قمم الرجال تفشل عادة بينما تستمر قمم المرأة هل هو عمل سياسي نوع من الرفاهية أم ربما يدل على نية خالصة في خدمة المرأة من خلال نفوذ الزوج؟» اللافت هنا أن الكلام: ما يقوله البعض عن فشل قمم الرجال، الذي يسبق السؤال: هل هو رفاهية أم نية في خدمة المرأة، يحدد الجواب مسبقاً لصالح الشق الأول السلبي أي الرفاهية. تجيبها العشراوي: «هي منابر أكثر مما هي أماكن لصنع القرار أنا أفضل دائماً الانطلاق من القاعدة.» تتفق التلاوي معها وتذكر ما فعله بورقيبة وملك المغرب. وتنهي بوتو بقول يحمل دلالات

مضمرة من أنها تود رؤية البرلمانات في البلدان الإسلامية تناقش قضايا الطلاق ورعاية الطفل وحضانته وإعطاء المرأة حقوقها التي حرمتها منها مجتمعاتنا.

باختصار، هؤلاء النساء الفاعلات اللواتي أُتِيَ بهن ليستمعن إلى ما تم حسمه من قبل معدي البرنامج وقبل ولوجهن الحلقات لم يتمكن من البت بالموضوع أو على الأقل فتح آفاق له. والدليل على ذلك أنه أقفلت عليهن الأبواب، وأظهرت القيم الدينية والعادات الاجتماعية على أنها المرجعية التي تعود إليها وحدها الحكم على صلاحية الأعمال الإبداعية النسائية. والمفارقة أن النساء اللواتي مارسن السياسة واكتسبن شرعية ما، بعدما برّأن الإسلام من تهمة وقوفه عائقاً أمام عملهن، وجدن العائق يتمثل في الفهم الخاطئ للدين وفي العادات والتقاليد والنعرة السلفية.

ب - المرأة كموضوع

نظر البرنامج إلى المرأة كموضوع سلبي غير فاعل مُعرَّض للاستغلال، الناتج عن التقدم وعن العولمة وعن مظاهر الحياة الحديثة، من قبل الرجال والشركات الكبرى. في حين أنهن كُنَّ في ظلال الإسلام مُحصَّنات معززات مُكرَمات. وهذا ما سنتبينه في الحلقتين التاليتين:

«استغلال الرجل لأموال زوجته»

المشاركات في الحلقة: فريدة النقاش رئيسة ملتقى الهيئات لتنمية المرأة في مصر، غير محجبة، (٨٨ س) قوطعت ٣ مرات- هالة العاهد من الأردن المستشارة القانونية في المعهد الدولي لتضامن النساء، محامية، محجبة، (١٦٠ س) قوطعت مرتين- رجاء مكي من لبنان، أستاذة علم الاجتماع، غير محجبة، (٩٦ س) قوطعت ٥ مرات. المقدمة لونا الشبل (٢٤٥ س).

استُهلت الحلقة (٣٢ س) بالقول: «مع ارتفاع نسبة العاملات في الوطن العربي كَثُرَ الجدل حول مسألة الذمة المالية للمرأة واستقلاليتها، في ظل تفاقم الخلافات الزوجية الناجمة في أغلبها عن تسلط الرجل على أموال زوجته أصبح من الضروري طرح هذه المسألة...»

أخذ التقرير من القاهرة (٣٨ س) آراءً ملخصها ما يلي: «سوء الأحوال الاقتصادية دفع بالمرأة للخروج للعمل وهناك من يرى مشاركتها أمراً طبيعياً وضرورياً وواجباً تفرضه الظروف المادية، في حين ترى أخريات أن من حقهن الاحتفاظ برواتبهن. الإسلام حسم الأمر، لها مطلق الحرية، ذمتها المالية مستقلة...» تضمنت الحلقة كذلك تحقيقاً من الشارع الأردني (٢٩ س) لمعرفة ما إذا كان إنفاق الزوجة من مالها على بيتها واجباً تجاه الأسرة أم استغلالاً من قبل الزوج.

ورد إلى الحلقة ٥ اتصالات من الرجال (٣٦ س). اعتبر فارس من السعودية أنه تبعاً للحكم الشرعي يجب أن يأخذ كل ماله على حده...المرأة التي تخرج إلى العمل واجبها أن تعوض عن غيابها. أجابت المقدمة مستوضحة بحذر: هل هي ضريبة تدفعها لأنها خرجت؟ رأى عبدالله من أبو ظبي «المرأة غير مكلفة بالإنفاق والعمل... إذا خرجت يجب أن تخرج برضا زوجها وتكمل النقص بالإنفاق». أجابت المقدمة وكأنها تحاول ألا تتحمل عبء الترويج لعمل المرأة دون إذن الزوج بالقول: «نحن لا نتحدث عن عمل المرأة نحن نتحدث بعدما عملت برضا الزوج». عامر من سوريا قال «إن خدمة الزوجة واجبة على الرجل وكل ما تفعله بالمنزل تبرعاً». أما أشرف من مصر فإنه رأى أن خروج المرأة إلى العمل وإنفاقها على المنزل يحصل بناء على اتفاق. أما النساء فكانت اتصالاتهن من لبنان لعرض حالات استغلال الأزواج لهن.

ضخمت المقدمة من خلال أسئلتها مسألة استغلال الرجل لأموال زوجته محاولة التسليم مسبقاً أنها ظاهرة ناتجة عن خروج المرأة للعمل، مستخدمة كلمات بصيغ المبالغة: إجبار – إذلال – رغم أنفها، لتبين أن من يقومون بذلك تعد أعمالهم مخالفة للشرع وأنه وإن كانت مسألة إنفاق المرأة أمر مسلَّم به في الغرب فإن الإسلام حسم الأمر، لها مطلق الحرية ذمتها المالية مستقلة. إنها الدلالة التي لا تفصح عن نفسها لكنها تفصح فقط عن علاقتها بالدلالات الأخرى. مثلاً تسأل النقاش: «...هل تعتقدين أن الرجل بعدما قبل فكرة عمل المرأة بدأ يستغل منتوجها أم أن هذا الأمر نادر الحدوث ولا يشكل ظاهرة؟» النقاش في محاولة لإثبات الذات لا توافقها على سؤالها فهي تعتبر أن نضال المرأة أخرجها إلى العمل وليس قبول الرجل، ولا تظن أنها ظاهرة وترى أن مشاركة المرأة شيء طبيعي في حال كانت تريد أن تبني أسرة سعيدة. وتحاول أن تفتح أفقاً للموضوع فتشير إلى أن فكرة الاستغلال يمكن أن تكون قائمة لأننا نعيش في مجتمع يحكمه الاستبداد القائم على الأبوية. لكن المقدمة تقفز عن هذه النقطة وتعود لتسأل العاهد: «ظاهرة أم لا»؟ تتناغم العاهد مع المحطة منذ بداية الحلقة بما يتلاءم مع المرجعية، وتقول: «إنها حالات موجودة تستحق النقاش وإن الظاهرة هي مساعدة السيدات لأزواجهن بسبب الوضع الصعب..طوعاً». هنا تتفاجأ المقدمة فتقاطعها وتعيدها إلى افتراض المحطة: «عندما يتحول الزوج إلى مُطالِب بهذا الراتب وأحياناً عنيف، ما رأيكِ»؟ تجيب العاهد «نحن مع التفاهم.. لكن الإسلام والقانون أعطى للمرأة ذمة مالية مستقلة ويجب ألا يكون هناك جبر من قبل الزوج لأخذ الراتب، هذا يتنافى مع المروءة والدين والتشريعات». الملاحظ أن العاهد تساعد المقدمة/المذيعة على تبرير طرحها للموضوع إنما تصوب لها طريقتها في الطرح الذي فضلته أن يكون متدرجاً وليس على طريقة المحطة التسليم بالأمر وحسمه منذ البداية. وعندما تعود النقاش للكلام عن

المشاركة والتراضي تُعقِّب المقدمة على كلامها بالقول: «إنكِ متفائلة». تتوجه المذيعة إلى مكي بسؤال يُسلِّم بالإجابة مسبقاً مستدعياً التواطؤ حاملاً مِنَّة الاختيار، نظراً لما يحمله من صيغ تأكيدية ومن تكرار يستدعي البداهة:

«د. رجاء وأنت كأستاذة في علم الاجتماع ونحن نتحدث عن إجبار المرأة على دفع راتبها لزوجها، بشكل من الأشكال استغلال الزوج لراتب المرأة، ما هي الانعكاسات الاجتماعيةلاستيلاء الزوج على إنتاج وراتب زوجته وأنت الأستاذة في علم الاجتماع؟» تجيب مكي: «ان التعاطي مع المراة بأنها إنسان ناقص ما زالت في كل البلدان العربية رغم كل التطورات.. أقول إنها تتحول إلى ظاهرة، أنتقل إلى أرقام سريعة في دراسة أجريناها ٧٥ ٪ يتعرضن لاستغلال الرجل وهن متفوقات عليه علمياً». تتلقف المقدمة النسبة وتجد فيها فرصة مناسبة للمسرحة وتبني عليها دون السؤال عن العينة وتسأل هل هذا السبب قد يكون هو الحافز للرجل كي يتصرف بهذه العدوانية؟ هنا تحاول مكي أن تثبت الذات البحثية تجاه المرجعية الدينية بالتلميح قائلة: «المرأة غير مغطاة بأرضية قانونية، نحن في مجتمع ما زالت السلطة للرجل مباشرة، الرجل هو القوَّام». تُخرج النقاش الكلام من العنف داخل الأسرة إلى عنف المجتمع قائلة: المراة تتقاضى أجراً أقل من الرجل، فاتحة أفقاً للموضوع. لكن المقدمة تقفل هذا الباب وتعود إلى الأسرة بسؤال يحمل مجموعة دلالات مضمرة: «لماذا تريد المرأة مساواة الرجل بالعمل والخروج من المنزل ومضاهاته بالأماكن التي قد يعمل بها ولا تريد الإنفاق مثلها مثله؟» ترد النقاش: «من قال إنها لا تريد الإنفاق؟ هناك ٣١٪ من الأسر في مصر تعولها نساء.» تصر الشبل على تبرير موضوع الحلقة نحن نتحدث عن المرأة التي تُجبَر على الإنفاق. تتدخل العاهد ليتقدم النقاش وتفتح أفقاً للموضوع في محاولة منها لإثبات الذات لمرجعية أقل تشدداً إزاء مرجعية متشددة وتقول ما ملخصه: «ليس هناك من تقدير للعمل المنزلي على أساس أنه عمل، إضافة إلى أن المرأة تعمل في الداخل والخارج بينما الرجل ملزم في العمل في الخارج فقط». تستوضح المقدمة: «وما المطلوب من الرجل مثلاً يساعد المرأة؟» تحاول العاهد كعادتها أن تتدرج في الإجابة تقول: «يكفي أن يكون هناك تقدير أولاً». تدخل النقاش وتُكمِل: «أن يتقاسم العمل معها» تردد العاهد وراءها: «نعم أن يتقاسم العمل معها»..النقاش تتوج إثبات الذات وتُحدِّد «في المنزل». وهنا تستبق المقدمة الاعتراضات المحتملة حول الخطاب الصادر عن المحطة وتتنصل من مسؤولية القول أمام المرجعية مبدية استغراباً متلعثماً «مثلاً يعني هل يمكن مثلاً أن يغسل هل هناك رجال؟؟» النقاش: «لِمَ لا، هذا ليس شيئاً مهيناً؟» المقدمة: «يعني أنه عرضة للنقد». بين الخوف من التورط والتنصل، تنقذ العاهد المحجبة المقدمة غير المحجبة، من خلال تبرير تساؤلاتها بالقول: «أنا أعرف أنه مثلاً لما تطرحي

حضرتكِ هذه القضايا التي هي تساؤلات الناس». تقاطعها الشبل: «نعم تساؤلات الناس». لكن العاهد تمسك بزمام الأمر وتكمل: «لكن أحياناً هذا بيكون كتير تبسيط للواقع ورد للإسكات. يعني ما هو المانع؟» وتصل إلى ذروة إثبات الذات من داخل المرجعية، فتفتح أفقاً للموضوع وتتكلم حول وجوب أن يكون هناك معاملة تفضيلية للنساء تقرها التشريعات الدولية والشرع أساساً. بعد هذا التقدم النسبي في الحوار تاخذنا لمعرفة رأي الشارع الأردني. ومنه تنفذ إلى الناحية الشرعية والتأكيد على الذمة المالية المستقلة ومناقشة ما إذا كان الإنفاق يسقط القوامة أم لا. وفي موضوع حساس كالقوامة تعود العاهد إلى المرجعية الأصل وإلى الإجماع بالقول: «لأ القوامة مالية...على الرجل أن ينفق. إذا كان هناك عسر ما الحل؟ يحق للمرأة أن تصرف لكن يُعتبر دَين في ذمته وليس أجر.» تسأل النقاش: «في حالة العسر هل يحق للزوجة أن تمتنع عن الإنفاق؟» تجيب النقاش: «انها لا بد أن تساهم فالأسرة كيان قائم على المحبة وليس تجارياً» وتتحول إلى تفسير العنف الاقتصادي الناتج عن الفقر الشائع في البلاد العربية. لكن المقدمة تعيد الموضوع إلى الأسرة وتسأل: «؟إذا ما كان الفقر يبرر ضرب الزوجة؟» تحيلها النقاش إلى الثقافة التي كونت مفهوماً مشوهاً للرجولة. لكنها تقفل الموضوع متوجهة إلى مكي التي ترى أن العنف ليس ناجماً فقط عن الفقر إنما عن وضعية المرأة والرجل في المجتمع وغياب الأرضية التشريعية (لا ندري ماذا كانت تعني بغياب الأرضية التشريعية هل هو إخفاء لما تريد أن تقوله حول قوانين الأحوال الشخصية)؟ ربما هو التنصل من مسؤولية القول مع دفع المخاطَب لاستنتاجها. بعدها تأخذنا لسماع حالات المستغَلات، ومن ثم تتدخل العاهد لتصل إلى أعلى قصد درامي بالقول: «ما بالكِ برجل لا يعمل ويجبر زوجته على العمل بالدعارة للإنفاق على البيت أليس هذا عنفاً؟» هنا المقدمة تحاول أن تؤكد ما تتظاهر بالتشكيك به إذ تقول للعاهد: «هل هذا موجود أم هي قيل عن قال؟» تُعقِّب مكي محاولة مغازلة توجه البرنامج بالقول: «نحن بحاجة لإعادة إنتاج مفاهيم جديدة دون أن نخرج عن الشرع». وتنهي المقدمة الحلقة بطريقة غير ذكية تشي بالمخطط إذ تقول: «نحن عرضنا مشكلة استيلاء الرجل على أموال زوجته من باب كونها ظاهرة نتمنى ألا تكون قد عُمِّمَت وتكون عارضة وهامشية والحب دائماً أساس الحياة الزوجية». وكأني بها تريد أن تقول: لا تصدقوا هذه الظاهرة كانت من صنعنا ضخمناها كي نحسن إحباطها!

«استغلال المرأة في الترفيه السياحي»

مقدمة الحلقة ليلى الشايب (٢٠٦ س). المشاركات: حياة الحويك صحفية في صحيفة الدستور الأردنية غير محجبة، (٢٣٢ س) قوطعت ٣ مرات، قاطعت غيرها ٤

مرات. هدى رزق أستاذة علم الاجتماع الجامعة اللبنانية، غير محجبة، (١٤٢ س) قوطعت ٣ مرات. عزة كريم المركز القومي للبحوث الاجتماعية مصر، محجبة «مودرن» (١٠٨ س) قوطعت مرة واحدة.

كان ملخص ما أتى به التقديم للحلقة (٤٠ س): انه رغم المؤهلات السياحية للدول العربية فإن تجارة الرقيق تصاعدت مؤخراً، والتساؤل يدور حول الشبكات التي أنعشت هذا الدور من التجارة ومواقف الدولة وأجهزة الرقابة في مكافحة هذه الظاهرة.

الملاحظ في هذه الحلقة غياب الكاميرا كلياً عن الموضوع. يدين مفيد من السعودية (١٣ س) الذين يذهبون إلى سياحة المنكر. يستنكر المتصل الثاني(١٩ س) موقف رزق مستغرباً كونها عالمة اجتماع تبرر استخدام الجنس في الترفيه السياحي بالنفعية وهي تعرف آثار هذا العمل على كرامة المرأة، ثم يوضح كيف تُجلَب النساء من خارج المنطقة العربية إلى الفنادق التي أصحابها يُعَدّون من النافذين السياسيين يهدمون منظومة القيم من أجل المال. تعتبر المقدمة إلزاماً أنه طرح قضية هامة ما هو قسري وما هو طوعي في ممارسة هذا النوع من النشاط، لتنفذ إلى الموضوع الذي تريد طرحه وتُحوِّر الانتباه عما أتى به، واعدة رزق أنها ستترك لها حق الرد عندما يأتي دورها في الكلام. سألت المتصلة من السعودية (١٢ س) رزق إن كانت تشجع هذا النوع من السياحة وتأسف للمناظر التي رأتها في لبنان من شراب ورقص وعري ونساء... وتستوضح المقدمة استيضاح العارف: «هل تتحدثين عن مظاهر سلوك اجتماعي أم داخل الفنادق؟» تحاول رزق أن تحسم الموضوع بالقول: «ملاهي ليلية». لكن المتصلة تؤكد أنها مطاعم عادية تعطي مثلاً: يأتي رجل ومعه أربع بنات وأنها خافت على أخيها الذي عمره ١٦ عاماً من هذا المنظر. لخص هذا الاتصال اتهام المحطة للبنان بممارسة هذا النوع من السياحة وذلك باللعب على ثنائية المذنب والبريء. تقول المتصلة من المغرب (١٢ س): إن الدعارة سابقاً كانت مقصورة على فئة معينة من النساء لكن المشكلة اليوم كل...تقاطعها المقدمة قائلة بصيغة استباقية: أحاول أن أترجم ما تقولين: المرأة في المغرب العربي...الدعارة نوع من النشاط التجاري... تتابع المتصلة، بعدما استبقتها المقدمة لتحديد المكان خوفاً أن يُفهَم أن قصد المتصلة مكان آخر، على اعتبار أن هناك أمكنة مسلم بطهريتها وأخرى معروف عنها نجاستها، وتقول: «في السابق تموت المرأة العربية ولا تأكل من ثدييها. لكن اليوم نرى مستواها لا بأس به وتشتغل بالدعارة.» وهنا يقوم الاتصال بدوره بالإطراء على الماضي وبتحميل الحاضر عبء الاستغلال والنهم المالي والجنسي. تنفذ المقدمة من الاتصال إلى طرح السؤال المُعَدّ لها مسبقاً والذي يدور حول الدعارة القسرية والطوعية.

تستهل المقدمة الحلقة بسؤال حويك عن السياحة الجنسية كعامل جذب. تذهب حويك في اتجاه تحديد مسار الحلقة منذ البداية فتحسم الموضوع، وعلى درجة عالية من إثبات الذات اعتماداً على مرجعية البحث في الموضوع من مقاربة قيمية أخلاقية وتقول: «مجرد ربط السياحة بالدخل الاقتصادي يجعل منها سلعة». تنفذ المقدمة من هذا القول الذي يتلاءم مع رؤية البرنامج ويعزز الإجماع وتتوجه إلى رزق لتسألها عن لبنان وعما إذا كانت الحروب غيرت من وجهه السياحي بطريقة تحمل ضمناً اتهاماً إلى لبنان (محاولة تدارك ما خسر أثناء الحرب في الكسب السريع مما يبيح استغلال كل شيء). ترد رزق من موقع المدافع بطريقة مفككة فيها محاولة لإثبات الذات تجاه المرجعية الاخلاقية القيمية انطلاقاً من مرجعية قائمة على قراءة الواقع الاقتصادي في ظل العولمة وما تسوده من عمليات عرض وطلب ومنافسة، محاولة فتح أفق للموضوع. تقاطعها حويك، محاولةً إعادة الموضوع إلى حيث انطلقت هي منه، بالقول: «المنافسة على ماذا على كسب السائح براقصة شرقية؟» تحاول رزق أن تشرح من زاوية اقتصادية، ترفض حويك هذا الطرح بشكل مطلق مستندة إلى المرجعية القيمية: «كل شيء يصير عرضة للبيع والشراء وساعتها نبيع المرأة». تتوجه المقدمة إلى كريم لتسألها عن لجوء بعض الدول الغنية إلى السياحة الجنسية، إنما دون تسمية أي دولة كما فعلت مع لبنان (وهنا ربما تقصد دبي). تحاول كريم أن تفتح أفقاً للموضوع شارحة أن السياحة دخلت كعنصر اقتصادي تنموي مجال المنافسة وكيف أدخلوا فيها المرأة استسهالاً. تدخل حويك على الخط غامزة من قناة رزق: «أنا لا أعرف أخذ الأشياء في ظواهرها وما هي عليه في أرض الواقع وإلا قبلت الاحتلال. أين القيمة الإنسانية في امرأة أستغلها كسلعة؟ تسهب في الكلام بمهارة رابطة الأخلاقي بالإنساني بالوطني مما يجعلها بموقع قوة، تقاطعها المقدمة لتسألها عما هو طوعي وقسري عندما تقولين: تُجبَر المرأة؟ توضح بطلاقة: «ما هو طوعي فيه تحطيم للقيمة هو أساساً في ثقافة تربوية اجتماعية نربي المرأة على اعتبار نفسها كسلعة، نربي فيها الاستعداد لقبول أن تكون سلعة». وهنا تفتح أفقاً جديداً للموضوع توقفها المقدمة لموجز الأخبار. بعده تقفز المقدمة عما قالته حويك حول التربية وتكرر سؤالها حول الدول الغنية التي تشجع هذا النوع من السياحة. وهنا حويك، في عملية إثبات للذات تجاه مرجعية الأنظمة السياسة العربية طبعاً دون تسمية أحد، تستند إلى رواية كونديرا (خفة الكائن التي لا تحتمل) وتعطي مثالاً: «ذاك الشاب المندفع الذي يُقمَع أثناء ربيع براغ فيتحول إلى شاب يفقد إحساسه بالكرامة بالحرية بالقدرة على التغيير إلى رجل يقتله الإحباط ويعيش متنقلاً من امرأة إلى أخرى.» وتشرح كيف «أن هذا الشاب الذي حُرِمَ من إحساسه بالرجولة بالمعنى العميق للكلمة وليس الذكورة بالمعنى الجنسي، الرجل بما

معناه دوره في صياغة مجتمعه حاول أن يحقق رجولته عبر افتراس النساء». وتفتح أفقاً للموضوع، رابطة السياسة بالجنس، متسائلة: «ألا ينطبق على كل واحد منا في العالم العربي (رجالاً ونساءً)؟ حالة الإحباط والتكسير والفراغ بماذا يُملأ؟ بكل ما هنالك من توافه ومتع...» غير أنها هي نفسها تقفل على الموضوع لتفتح آخر حول مسألة منع البغاء في السويد بموجب تشريعي متمثل بأن القيمة الإنسانية لا يجوز أن تخضع للبيع والشراء، وتبقى سيدة الكلام، تحاول رزق جاهدة التدخل لتوضح أن البغاء دخل الحيز الاقتصادي وتعطي أمثلة من دول أوروبية. تقاطعها بحزم وتكرار يشبه البداهة بالقول: «أنا لا أستوعب منطق الاقتصاد لأنه إذا جرَّدنا المسألة من القيم يصبح كل شيء مسموح». تتجاوب المقدمة معها متجاوزة البعد الاقتصادي وتذهب نحو الاتصالات لتفعل الإدانة فعلها من منطلق قيمي غير عابئ بالواقع ولا بالظروف. ثم تتحول إلى القاهرة وتسأل كريم عن الدعارة المُقَنَّعة. تتجاوز كريم الكلام عن العصابات التي تمارس استغلال الفتيات إلى الكلام عن الزواج العرفي وزواج المسيار. تتجاوز المقدمة بدورها الموضوع وتذهب إلى الاتصالات. وتتحول إلى رزق وتحمل إليها السؤال المُصرَّة على طرحه منذ بداية الحلقة والذي يحمل ثنائية، سمة معظم الأسئلة التي تطرحها المحطة، (طوعية أم قسرية؟- تختار أم تساق؟). رزق مهمومة بالرد على الاتصالات ومن موقع المدافع تتكئ على مرجعية القيم والأمومة والمنهج العلمي لترد: «أنا لا أبرر، أنا أُشخِّص. أنا عندي قيم طبعاً كأم وكأمراة...» ثم تخطو خطوة إلى الأمام بما يشبه محاربة الخصم بسلاحه وتضع المسؤولية على الترويج الإعلامي للبغاء على التلفزيون وتذكر إعلاناً يتضمن مشهداً لفتاة تلبس مايو نازلة إلى البحر ويترافق مع كلام يقول: «تمتع بالبلد الفلاني». وهنا بدت أشبه بمن يأتي بالدب إلى زرعه. فسرعان ما تذكرها حويك: « ان ذلك حصل في لبنان» تجيب رزق: «هذا لا يعني أنه ليس لدينا مآخذ على الإعلانات»، ثم تنتقل إلى العولمة التي غَيَّرت نظام القيم حيث طغى الهم المادي، مستنتجة أن الدعارة قبل العولمة كانت أكثر قسرية. تنفعل حويك فتأخذ الكلام وترد على رزق وعلى كريم: «يريدون جعل البلدان العربية هونغ كونغ مجردة من الأهلية والتاريخ»، وتُعرِّج على دور إسرائيل كيف تعمل على إشاعة جو يناسبها في المنطقة. وهنا تفتح أفقاً للموضوع يقفل على كل ما قيل ويرمي بالتبعة على الآخرين. تتلقف المقدمة الفكرة وتحملها إلى كريم وتسألها عن الشركات التي تُهرِّب النساء. كريم تتهرب من التسميات فتتكلم في العام معتبرة وجود هذه الشركات تحطيم للقيم وهي بمثابة سياسة خارجية داخلة علينا. تعود إلى حويك التي تعرف مسبقاً أنها تريد أن تقول شيئاً ما، وتسألها عن الدول وأجهزة الرقابة. تقول حويك إن لديها معلومات (استناداً إلى كونها صحافية): «سمعت من جهات في البنك الدولي أن هناك دراسة عن

دور المافيات اليهودية في تسويق شبكات البغاء في بيروت»، وتتكلم عن الخطر الأمني: «نقل أمراض، توريط شخصيات معروفة دون علمها». هنا يصل القصد الدرامي إلى أوجه، تنتقل إلى أفق آخر حول الفضائيات وما تروجه. تأخذ الحويك المبادرة وتتحدث عن التلوث البصري، وتتساءل: «كم صورة لموقع سياحي أثري بثت هذه الفضائيات؟» وبتواطؤ مضمر بينها وبين المقدمة وبعملية استدلالية تُذكِّرها المقدمة بالمتصلة من السعودية الخائفة على أخيها من أجواء لبنان.

بالإجمال حاول البرنامج تضخيم موضوع استغلال النساء من قبل الشركات والإعلانات والرجال ممن استبطنوا القيم الحداثية وقبلوا بخروج المرأة إلى العمل، للإيحاء للمشاهدين أن التقدم ليس خطياً وأنه ليس بالضرورة أن تصب القيم الحداثية دائماً في مصلحة المرأة. لذلك كان هاجس تسليط الضوء على أهمية العودة إلى مرجعية القيم الدينية والموروثات الاجتماعية واضحاً، وإلا اختراق مجتمعاتنا عبر النساء سيكون سهلاً وسريعاً وعبر تسميات مختلفة.

ج- المرأة كفاعل ومفعول في عالم متغير/ الأحداث الراهنة /العولمة

شكلت المتغيرات التي شهدها العالم في الربع الأخير من القرن العشرين مفصلاً أساسياً وهاجساً يؤرِّق المجتمعات المحافظة، لاسيما بعد اهتزاز نقاط الارتكاز وضياع معالم الزمان والمكان وسرعة الإيقاع المتمثلة بالفضاء المفتوح وتقنيات الاتصال. وجاءت أحداث ١١ أيلول وما تبعها ليزيد القلق قلقاً مضاعفاً ممتزجاً بالارتباك وبالشعور بالاستهداف وبالتالي الشعور بالحاجة لإعادة الاصطفاف. وبدا ذلك من خلال تخصيص جملة حلقات لمعالجة هذه الظواهر والأحداث. وهذا ما سنراه من خلال النموذجين التاليين:

«المراة والعمل الدبلوماسي»

مقدمة الحلقة ليلى الشايب (٢٤٣س). المشاركات كُنَّ: سفيرة تونس في لبنان نزيهة الزروق غير محجبة، (١١٧س) قوطعت ٧ مرات. مي أبو الذهب مساعدة وزير الخارجية المصرية، غير محجبة، (٧٧ س) لم تُقاطَع. د. بثينة شعبان ناطقة باسم وزارة الخارجية السورية غير محجبة، (١٢٤س) قوطعت مرة واحدة.

تضمَّن التقديم للحلقة (٤٤ س) الأفكار التالية: ارتبطت المرأة العربية بالدبلوماسية كشيء تجميلي... وحمل تساؤلات حول: هل تعيين بعض الدول العربية سفيرات لها جاء نتيجة استحقاقات مهنية نقلت المرأة من الديكور إلى قلب الفعل أم أن عوامل خارجية دفعت إلى استخدام المرأة كرهان سياسي دولي؟ ماذا عن تعيين أمريكا أربع سفيرات

لها في الدول العربية أدرن أزمات ما بعد ١١ أيلول؟ وماذا عن الفجوة بين تعيين سفيرات عرب وتغييب المراة في مجالات السياسة في الداخل؟

ردد التقرير (٣٧ س) الأفكار الواردة في المقدمة واختتم بالقول: آن الآوان لنعمل وفق مبدأ المنصب للأكفأ والأكفأ ليس رجلاً دائماً. ويليه تقرير آخر عن المعهد الدبلوماسي الأردني (٣٤ س) منتهياً بالقول: «رغم ازدياد النساء في هذا المجال، اقتحام المراة لا يزال بحاجة لدفعة سياسية اجتماعية تعزز من مستقبل المرأة سياسياً.» ثم لقاء مع مشيرة الخطاب أول سفيرة لمصر (٢٣س)، ملخص ما أتت به «نحن فرضنا أنفسنا. كانوا يقولون لنا ما في بنات تسافر».

تتوجه مقدمة الحلقة إلى زروق بسؤال يحمل الثنائية المعهودة والإجابة بداخله: «... تعيين سفيرات أتى نتيجة استحقاقات مهنية أم ضغوط دولية... وبالتالي الأمر لا يعدو كونه رهان سياسي والمرأة هنا ليست سوى ديكور سياسي؟»

تتوقف السفيرة عند كلمة «ديكور سياسي» لشدة ما تكررت وكأنها أمر بديهي، وتفصل بين زوجة السفير والسفيرة، وتشرح أن اختيار السفير أمر مختلف، على علاقة بصورة البلد ومصلحته. تصر المقدمة على سؤالها وترجعها إليه بأسلوب آخر: «ما الذي حصل حتى تصبح عقيلة السفير سفيرة» رزوق توضح والمقدمة تُصرّ على إيضاح قصدها بصيغة ثالثة: «كيف كان يُكتفى بدورها التجميلي ثم أُنيطت بها مسؤوليات؟» رزوق تنفعل: «أرفض كلمة تجميلي...دور زوجة السفير مهم، اختيار السفير أمر مختلف». تتحول المقدمة إلى القاهرة سائلة أبو الذهب بشكل إلزامي السؤال عينه. تؤكد أبو الذهب إلزاماً أن وصولها أتى نتاج تطور طبيعي وترفض فكرة الاستجابة لضغوط خارجية: «ان الاختيار يتم على أساس الكفاءة المطلقة». يبدو أن الإلزام يستدعي مثيله. تسوق المقدمة إلى شعبان إحصاءات عن نسبة مشاركة المرأة في الدبلوماسية السورية ١١٪ عام ٩٩ سائلة: «هل يعني ذلك أن الأمر ليس جديداً عليكم تماماً؟» تؤكد شعبان مشاركة المرأة في الدبلوماسية السورية منذ الاستقلال، وترفض بشكل إطلاقي تعميمي الضغوط الخارجية وفكرة الرهان السياسي والديكور لأن ذلك، على حد قولها، نابع من معرفتها بتاريخ المرأة العربية والمسلمة الحاضرة في جميع المجالات وجميع القرون. وبذلك تقفل على الموضوع. تتحول المقدمة لتسأل رزوق عن أسباب تغييب المرأة في العمل السياسي الداخلي وتعطي مثالاً الكويت، «المرأة لا تَنتخِب ويرسلونها إلى الخارج؟» رزوق تبعاً للمرجعية الدبلوماسية التي تنتمي إليها تتهرب من الذهاب في الاتجاه الذي تريده المحطة تقفل على الموضوع المطروح على طريقة المحطة، وتفتحه على طريقتها بدبلوماسية قائلة: «لا أحب الدخول في تفاصيل باي دولة، لكن في المطلق الأمر يأتي نتيجة تطور منطقي للأوضاع...ارتقاء

المرأة إلى مراكز صنع القرار من شروطه أن ترتقي إلى الحق الكامل للمواطنة».... تتلقف المقدمة فكرة «المواطنة» وتعيد صياغة سؤالها حول الكويت: « إذا كانت المرأة اثبتت نفسها في المجالات الدبلوماسية الصعبة لماذا تبقى داخلياً محرومة ولا تتمتع بالمواطنة بأدنى شروطها»؟ تحاول زروق أن تتهرب من الإجابة بالقول: «ليس موضوعنا اليوم لأنه يرجع إلى إرادة الشعوب وأولويات الدول». تبدي المقدمة انزعاجها وتجيب بنفسها غامزة من قناة الجماعات الدينية المتشددة إزاء المرأة: «ما لم يستطع المسؤولون في الداخل، ربما بسبب عقلية المجتمع أو رفض جهات معينة، سعوا إلى تحقيقه في الخارج من أجل إثبات لهؤلاء.. هذه المرأة التي لا تريدونها ها هي تمثلكم بأحسن صورة ممكنة». هنا ترتاح زروق لأن الكلام أتى على غير لسانها، وتقوم بعملية إثبات للذات بطريقة تُنبِّه فيها المتشددين إلى ضرورة التعامل مع المعطيات الجديدة (المرأة ارتقت إلى المستويات العلمية العالية) بتوفير التشريع القانوني، والدليل على ذلك «ان هناك مؤشرات إيجابية جداً في هذا الاتجاه من السعودية والكويت وقطر.»

تتحول المقدمة إلى أبو الذهب مرددة مقولة «ديكور سياسي»، ترجوها أبو الذهب الابتعاد عن كلمة ديكور وتوضح لها الفرق بين العمل السياسي في الداخل والخارج، تقاطعها المقدمة متوجهه إلى شعبان بسؤال مطول عن دلالات تعيين أمريكا لأربع سفيرات في الدول العربية بعد ١١ أيلول. تعتبر شعبان «أن هناك مشكلة بالنسبة لصورة المرأة العربية والمسلمة بعد ١١ أيلول والتي لا تعبر عن واقعها»، وتسهب في الشرح أنها لا تعتقد أن نسبة النساء في الخارجية الأمريكية تفوق نسبتها في الخارجية السورية أو المصرية الخ هناك بلدان عربية لها خصوصية... تقاطعها المقدمة لتبرر لها سؤالها، محددة البلدان من المغرب والجزائر والإمارات وقطر بعد ١١ أيلول. تجيبها شعبان: «أنا أفهم نقطتكِ وهي جديرة بالنقاش»، وتكرر «ان تعيين سفيرات وإن كان شأناً أمريكياً إلا أنه قد يكون ناتجاً عن هذه المشكلة بين صورة المرأة العربية في الغرب وواقعها، أو ربما هناك الكثير الذين يعتقدون أن وجود سفيرة غربية في بلد عربي سوف يشجع المرأة العربية والبلدان العربية على تعيين النساء في مواقع»، وتردف مُعلِّقة على هذه الاحتمالات التي أوردتها وبشكل لا يخلو من التعميم ومن تدعيم الاندماج الجمعي استناداً إلى تمجيد الذات، «انها ترى أن نسبة المرأة في مواقع القرار الأوروبية والأمريكية لا تزيد على نسبة المرأة في معظم البلدان العربية...مشكلة المرأة الحقيقية في العالم كله متقاربة إذا ما استثنينا البلدان الاسكندنافية»... تكرر المقدمة: «ذكرتِ سيدة بثينة أنه ربما من أحد الأسباب إعطاء المثال يعني تشجيع ربما الدول العربية أيضاً على تعيين سفيرات لها وحتى تعيين وزيرات لِمَ لا؟ إذ يمكن أن يكون ذلك كمدخل للإصلاح».

تحاول شعبان إثبات ذاتها الوطنية إزاء ذات المحطة لتثبت أن الإصلاح قائم في بلدان عربية عديدة قبل ١١ أيلول، فتجيبها: «لدينا في سوريا سفيرات في باريس وروما وأثينا وبلدان عربية أخرى لديها سفيرات». تقاطعِ المقدمة شعبان، كاشفة المعنى الضمني لسؤالها: «الولايات المتحدة على دراية بعقلية هذه المنطقة وخلفيتها الثقافية وصعوبة احتكاك المرأة بأوساط رجالية خاصة السياسية، من أين أتتها القناعة بأن المرأة الأمريكية ستكون مهمة اختراقها للأوساط الذكورية بين قوسين كما يروِّج، وهذه الفكرة السائدة ستكون عملية سهلة؟». الواضح أن هذا السؤال يعبر عن مرجعية البرنامج خير تعبير نظراً لما يحمل من أفكار جاهزة ومنمطة عن عقلية المنطقة وعن صعوبة احتكاك المرأة بالأوساط الرجالية السياسية، وعن التبصير بما يمكن أن تفكر فيه الولايات المتحدة الأمريكية، وعن المرأة الساحرة القادرة على اختراق الحصن الحصين للأنظمة العربية إزاء أمريكا!! (هنا يمكن رد السؤال بسهولة إلى معدّي البرنامج: من أين أتتهم كل هذه القناعات التي شكلت هذا السؤال؟). تجيب شعبان متمترسة عند مشكلة الصورة غير المعبرة عن واقع المرأة. والمقدمة تحاول أن تدفع باتجاه أن واقع المرأة في ظل الأوساط المتشددة سوف يجر إلينا اختراقاً آتياً من الغرب بطريقة سحرية وسيلتها المرأة. وربما المضمر الذي لم تصرح به علناً يتمثل بالتشديد على أهمية أن تعيد المرجعية المتشددة النظر فيما يَستجِد من معطيات ومتغيرات بما يحفظ المرجعية عينها. لذلك تتحول المقدمة إلى رزوق بالقول: «أنا أصر للحصول على إجابة هذا الرقم اللغز ٤ سفيرات»... وتكمل سؤالها وتنهيه على طريقة: «البعض يقول» وتجاوب هي عليه بالقول: «ربما لأن المرأة الغربية لديها نوع من الجاذبية والسحر على الرجل العربي الشرقي وما يصعب على السفير الرجل الغربي الحصول عليه يمكن أن يكون أسهل بالنسبة للمرأة. هل يمكن أن يكون ذلك صحيح؟» تجيبها زروق بثلاث لاءات: «لا أعتقد، هذا التعيين ليس بدعة ولا يحصل لأول مرة.» تقفل على الموضوع مستخفة بهذا التحليل ومحاولة إثبات الذات وفتح أفق آخر له: «لا أريد أن أجعل الأمر يقتصر على إرادة من أجل الاختراق بقدر ما أعتبر أنه آن الأوان حتى تتواجد المرأة في مختلف المستويات والمواقع مع التأكيد على ما قالته شعبان أنه لا يكمن اعتبار المرأة في أي دولة ارتقت إلى أسمى المستويات قضيتها ما زالت قائمة...» تقاطعها المقدمة وتصر على سؤالها: «الاختلاف في العقلية هل يؤخذ في عين الاعتبار لدى التعيين؟» توضح زروق بعملية إثبات للذات، محاولة تصويب اتجاه المحطة وفاتحة أفقاً جديداً للموضوع بالقول: «تؤخذ مؤهلات الشخص حين يُعَيَّن. فالمرأة لا بد وأن تُعامَل مع الرجل على قدم المساواة أنا ضد أن نتحدث عن خصوصية». أخيراً في الكلام عن الصعوبات التي تواجه المرأة العربية في العمل الدبلوماسي تروي المقدمة

قصة غلاسبي ورسالتها لصدام حسين تقول له إن النزاع عربي عربي، مرت أمام لجنة التحقيق لكن لا أحد قال ما جرى جرى لأن السفيرة امرأة، بل بالعكس عينت أولبرايت وعينت أربع سفيرات. تتوجه إلى أبو الذهب بالقول: «خطأ بهذا الحجم لو حصل في العالم العربي كيف سيعالَج برأيك»؟ الغريب أن السفيرة تُسلِّم معها فيما قالته إن ذلك كان خطأً دبلوماسياً وليس هذا ما كانت تريده فعلاً السياسة الأمريكية. وتجيبها: «بتاريخ الدبلوماسية الخطأ خطأ والمحاسبة على أساس ما حدث». تقفل على الموضوع وتتوجه إلى رزوق لتسألها: «إن كان ينتابها شعور أنها تحت المجهر كونها امرأة» تجيبها: «السفير سفير في كل الحالات»، تقفل عليها كل الأبواب ولا تعترف بخصوصية المرأة. لتنهي المقدمة الحلقة بالقول: «على نبرة التفاؤل هذه من الضيفات لا فرق بين الدبلوماسية المرأة والدبلوماسي الرجل». وكأني بهذه القفلة أرادت أن تقول للمشاهدين: كلامهن لم يقنعني والمسافة بين كلامهن والواقع ما زالت شاسعة!!

«زواج فريند حل بديل أم مشكلة»؟

مقدمة الحلقة لونا الشبل (١٦٨س)، المشاركات: خديجة مفيد من المغرب، كاتبة وباحثة في قضايا الفكر الإسلامي، محجبة، (١٤١ س) قوطعت ٦ مرات– د.عزيزة الهبري، محامية وأستاذة القانون واشنطن، غير محجبة، (١٠٥ س) قوطعت ٥ مرات – د.ملكة يوسف أستاذة الفقه والقانون المقارن بكلية الحقوق القاهرة، محجبة، (٩٨س) قوطعت مرة واحدة.

تشرح المقدمة (٥١ س) أن القضية بدأت بفكرة طرحها الشيخ الزنداني كبديل عن نظام Girl friend and boy friend الشائع بين بعض أبناء المسلمين في الغرب، منتهية بسؤالين: كيف يُطلَب من المرأة التنازل عن البيت وهو من أهم شروط نجاح العلاقة الزوجية؟– هل يمثل هذا الزواج حلاً للضغوط والمفاسد التي يتعرض لها الشباب المسلم في الغرب؟ يبدو أن اتجاه البرنامج تحدد منذ البداية والذي يتمثل بأن هذا الزواج الميسر لصالح الذكور. يليه تقرير (٦٧ س) من لندن مبرراً طرح البرنامج للموضوع. ثم مقتطفات من المؤتمر الصحفي الذي عقده الشيخ عبد الحميد الزنداني (٢٨ س) يقول: قصدت فيه الزواج الميسر لمن في الغرب هو نكاح لا سفاح ولا متعة بعدما عمّت البلوى في الغرب بشيوع الزنا، عن طريق الأُخذان غير المؤسَّس على قاعدة شرعية. يليه لقاء لمعرفة رأي مجلس الإفتاء الأوروبي (٣٣ س).

وردت ٥ اتصالات من الرجال: الأول (١٥ س) من فيينا يسأل أين حقوق المرأة في هذا الزواج أين حقوق الله؟. الثاني لم يحدد مكانه (١٩ س) يردد قول الله:« انكحوا ما طاب لكم» الإسلام أباح تعدد الزوجات ومنهج السنَّة يرى زواج المتعة حرام ونحن

نرى تعدد الزوجات حل لمشكلة العنوسة.. الثالث (٢٠س) من هولندا يبدأ بقول للإمام علي: «كلما أغلقوا باباً للحلال فتحوا ألف باب للحرام»... ثم يتابع: «زواج المتعة أبيح في الغزوات ثم حُرِّم». ترد المقدمة مؤكدة :«نعم حُرِّم». يكمل المتصل: الآن وجدوا الحاجة فتوى زواج فريند. الرابع من الإمارات (١١س) يرى أن الزنداني أصدر الفتوى لمصلحة الأمة منتقداً إحدى الضيفات بالقول إنها تطلق الكلام على عواهنه. ترد المقدمة: لأ لأ لا أحد يطلق الكلام نحن نتناقش. الاتصال الخامس لم يحدد مكانه (٢٢ س) يرى أن المهم أن يكون للمرأة كيان وأسرة في الغرب المشكلة ليست البيت إنما في بلادنا الشاب دخله محدود. تثني عليه المقدمة: صحيح صحيح. واضح أن ما أتت به هذه الاتصالات يصب في خانة إثبات ذات مرجعية البرنامج إزاء المرجعية الصادرة عنها الفتوى وإزاء المرجعيات الأخرى: هذا الزواج يعد زواجاً شرعياً وهو يلبي حاجة إنما التساؤل عن حقوق المرأة في هذا الزواج مسألة مشروعة، عدم الخلط بينه وبين زواج المتعة، التشديد على تحريم زواج المتعة.

تسأل المقدمة يوسف عن هذا الزواج، تجيبها بشكل إلزامي يقفل على الموضوع: «باطل بطلاناً مطلقاً». تتوجه إلى مفيد، تحاول مفيد أن تتوقف عند السياق الذي أتت به الفكرة (وهذا توجه جديد يدعو إلى مواكبة الفتاوى للمستجدات) واقع الشباب اليوم في الغرب وما يتعرضون له من إثارة جنسية، هذه الفتوى تعد اجتهاداً في إطار الواقع الحالي إنما أتحفظ أن تكون على حساب الحقوق الشرعية التي أعطاها الإسلام للمرأة. وبعملية إثبات للذات الأنثوية الفقهية تجاه المرجعية الفقهية الذكورية تكمل: «على العلماء أن يتنبهوا عندما يفكرون ويجتهدون في أي ظاهرة ألا تكون دائماً على حساب المرأة». تمرر هذه الفكرة المتقدمة والتي تتلاءم مع توجه البرنامج وتكمل: «إذا كان مؤقتاً أقول إنه باطل أما إذا كان مبرمجاً على أساس التحكم بالنسل ويستجيب للرغبة الجنسية بحيث يتمكن الشاب أن تنمو شخصيته...» تقاطعها المقدمة متوجهة إلى أمريكا مع الهبري: «أنتم في الغرب هذه الفتوى موجهة إليكم ما رأيكِ؟» تجيب الهبري بأسلوب تحليلي يتوخى الدقة مما يفتح آفاقاً للموضوع: «لا أعرف إذا ما قدمه الشيخ فتوى أم دعوى اجتماعية؟ توقيت زواج أم برمجة؟ إذا كانت دعوى اجتماعية تثقيفية لإعادة النظر في متطلبات العائلات عند الزواج أُرحِّب بالفكرة مع أن في الغرب موضوع المنزل ليس مشكلة. إنما أسمع من كلامه أنه ييسر الزواج للرجل وأن للمرأة إمكانية التخلي عن حقوقها التي أعطاها إياها القرآن مقابل ماذا؟ مثلاً في القرآن النفقة مقابل القوامة. هل الرجل العصري في الغرب يتخلى عن القوامة مقابل التخلي عن الإنفاق»؟ وهنا بعملية إثبات للذات تفتح أفقاً للموضوع تجاه المرجعية مصدرة الفتوى. تسألها المقدمة: «ألا تعتبرينه تطويراً؟» تجيب، ربما بما يتلاءم مع توجه المحطة: «أخاف من سوء استعماله

بشكل يُخِلّ بالشروط الشرعية» تتجاوز المقدمة كل ما قالته الهبري وتتوجه بسؤال إلى يوسف: «طالما أن أركان الزواج موجودة ومحققة وطالما أن الهدف هو الحلال وتيسير وضع الشبان في الغرب وتنظيم العلاقة الجنسية لماذا باطل؟» تجيب يوسف بإلزام: «الزواج ليس أركان إنه ميثاق وعهد غليظ من الله… هناك مسؤولية شرعية على الولي قبل أن يدفع ابنته إلى من يصلح أو لا يصلح إلى من هو قادر أو غير قادر» وعبثاً تحاول المقدمة، فتتوجه إلى مفيد التي لا تتفق مع يوسف على أن القدرة تتحدد في أن تكون كاملة وشاملة، موضحة: «ان الزواج بتحقق العفة والاستقرار». وهنا تلوح بوادر التقاء يوسف ومفيد من محل أنثوي أو ربما نسوي إسلامي لا يرتاح لتسعير (بمعنى تقريش) الزواج بما يعنيه من تسعير للمرأة. تتحفز المقدمة لتحمي الحوار وتسأل: «أين نية الاستقرار إذا لم يكن هناك مسكن؟» تجيب مفيد: «السكن عند العائلة» توضح المقدمة بطريقة استنطاقية: «لكن زواج فريند يقول يبقى كل منهما في بيت أهله» عندها تقول مفيد: «هذا الزواج مقاربة ذكورية لحل مشكلة اجتماعية». تنفذ المقدمة من هذا الكلام وتذهب باتجاه ردود الفعل المتضاربة على هذا الزواج من خلال التقرير، وتتحول إلى الهبري التي تحاول ببراعة إثبات ذاتها الأنثوية من داخل المرجعية الدينية، جاذبة إلى صفها يوسف ومفيد وبما يتلاءم مع مرجعية البرنامج: «المسكن شيء تفصيلي، استطاع المسلمون أن يداوروا عليه، لكن النقطة التي تكلمت عنها ملكة مهمة. الزواج ليس أركان، النية أساسية في الزواج، الزنداني خرج بهذه الفتوى دون الكلام مع الفتيات، الفتاوى تصدر من الرجال بطريقة لا يقدرون فيها مشاكل المرأة… يجب الجلوس مع المرأة.. هناك يوسف، مفيد.. هل الإجماع فقط للرجال..» تقاطعها المقدمة لتبرز الهدف العميق من طرح هذا الموضوع: «إذن هي دعوة لوجود فقيهات»؟ تُعقِّب مفيد: «موجودات من يفسح لهن المجال للتعبير؟» تتحمس يوسف التي بدت في فهمها للأمور الدينية في بداية الحلقة أكثر تشدداً من الرجال ويخرج كلامها من عقاله المكبوت وبعملية إثبات للذات المرجعية النسوية الإسلامية تجاه مرجعية ذكورية إسلامية تفسر الدين لصالحها: «نحن مستعدات.....المرأة في نص الفقهاء الأحناف وغيرهم محل للاستمتاع… شوفي المهر مقابل البضع.. النفقة مقابل الاستمتاع. والله لم يقل ذلك مطلقاً فهو أعز وأجلّ من أن يجعل المرأة وبضعها ملك لأحد قبل الزواج وبعده».. تقاطعها المقدمة بالقول: «صحيح» تضيف: «المرأة حرة والحرة لا تملك»… «العلم ليس وقفاً على العمائم» تقاطعها المقدمة : «صحيح». تردف: «كلهم أساتذتي وتتلمذت على أيديهم». هنا تخاف الشبل من أن تقوم يوسف بعملية ارتدادية… وتجهض المنجز حتى الآن، فتقاطعها: «لكن ليس وقفاً على العمائم» وتتحول بسرعة إلى مفيد لتسألها لماذا الفقيهات مبعدات؟ لا تجيب مباشرة عن السؤال، ربما فضلت التقاط الأنفاس ليأتي جوابها خالياً من توريط

ما، فتجيب: «ليس هناك مشكلة سكن في الغرب حتى تتخلى النساء عن حقوقها. في الشرق المشكلة اجتماعية، على العلماء تنوير الناس للخضوع للدين وليس للأعراف والتقاليد». ثم تكمل: «أي فتوى أو طرح لا تكون فيه مقاربة المرأة المسلمة العاقلة حاضرة تكون ناقصة» تقفل المقدمة على الموضوع بعدما وصلت إلى مراد البرنامج في توصيل الرسالة إلى الفقهاء. تفتح أخيراً أثر الزواج فريند على ضياع حق الإنفاق على المراة، تسأل: «أين الإنفاق أين القوامة؟» تجيب الهبري: «مشكلته أنه ليس فيه التزام». تنهي المقدمة بسؤال ذي صيغة ثنائية: «هل هو حل بديل أم مشكلة جديدة؟»

من خلال هاتين الحلقتين يتبين لنا مدى الحذر والارتباك أمام الأسئلة المطروحة على مجتمعاتنا والتي أمّلت عليها إعادة النظر فيما هو سائد ومتعارف عليه إن كان بفعل الزمن أو بفعل التغير الذي أصابها، أو بفعل الأحداث الكبرى والمستجدات التي عصفت بها وشكلت لها خضة كفيلة بوضع الكثير من الأمور موضع التساؤل، مما وَلّد إشكالاً بدت صعوبته كامنة في إلزامية إسقاط العامل الزمني وقياس الحديث على القديم.

ختاماً

بعدما حاولنا تحليل جانب الخطاب المضمر من خلال تحليل الأدوات المستخدمة والطرق المتبعة من قبل العاملين على إنتاجه[٢٢]، يمكننا أن نستنتج ما يلي:

١ - على صعيد السياق الزماني والمكاني لخطاب النساء عن النساء

إن الآلية المتبعة حددت مسار الحلقات بدءاً من العنوان الذي كان غالباً مثقلاً بالثنائيات بقصد الإخفاء، مروراً بالتقديم للموضوع الذي يبت بالأمر ويقال فيه كل شيء قبل البدء بالحوار من خلال الأسئلة الملزِمة التي يتضمنها. ومن ثم التقرير الذي يدَعم المقدمة من خلال اختيار المكان المتوقع مسبقاً ماذا يمكن أن يصدر منه من آراء ومواقف تدعم اتجاه البرنامج، وإنهائه بأجوبة على التساؤلات بشكل إلزامي يستبعد الاحتمالات الأخرى. والاتصالات ذات النفحة الدينية القيمية المحافظة، التي طغى عليها اتصال الذكور، مؤدية دوراً في تدعيم الاندماج الجمعي. وانتهاء باستدعاء الضيفات المشاركات اللواتي إما لا يتكلمن إلا ما يُنتظَر منهن[٢٣]، وإمّا ضيفات معروف عنهن أن

(٢٢) Voir à ce propos: Naser Marleine. "Les Arabes et L'Islam vus par les manuels scolaires français". Ed. Karthala, 2001.

(٢٣) Bourdieu. "Analyse d'un passage à l'antenne". in manière de voir - "culture, ideologie et société" mars 1997. éd la découverte. pp. 34-36.

لديهن مشروعهن الشخصي في الكلام يسعين إلى إثبات ذواتهن بشكل يُمكِّنهن من إعطاء أفق للحوار وأحياناً من إضافة جديد ما. وهؤلاء كما لاحظنا لم تتم دعوتهن من أجل آرائهن بذاتها إنما لغاية علائقية، أي بقصد إضعافهن من خلال التهويل في اتهامهن ودفعهن للقيام بعمليات تبرير ودفاع على طريقة «أُحرِجت فأُخرِجَت». أو أن اتجاههن مطلوب إبرازه ليلعب دور العاكس للاتجاه المطلوب الترويج له على طريقة «والضد يُظهر حسنه الضد». لأن المطلوب منهن بالإجمال إخفاء نقاط التقائهن الجوهرية ومسرحة نقاط تباعدهن، بما يشبه النيوتوتاليتارية الجديدة التي لا تتمثل بمنع الحوار إنما بالإجبار على القيام به[٢٤]. وخدمة لهذا الخطاب بدا دور غير المحجبات عاكساً لدور المحجبات: منهن من فهمت اللعبة ولم تنجرّ لها، ومنهن من لم تكشفها فاستمرت بها ووقعت في الفخ، ومنهن من كشفتها وتواطأت معها.

وأخيراً بدورالمقدمة/المذيعة التي رأينا كيف وزعت الأدوار بطريقة ممسرحة، فكانت تبدي ارتياحها من فلانة مكررة ما أتت به، وتنزعج من أخرى[٢٥] معلقة على ما قالته باستخفاف وسخرية[٢٦]. بالإجمال لعبت المقدمة دوراً رائعاً لحفظ النظام الرمزي من خلال البحث عن المثير والمشهدي بما يستدعي المسرحة والتي أبرزتها عدة أمور منها: صيغ المبالغة والكلمات الاستثنائية التي تولد هلوسات ومخاوف ورعب وتمثلات خاطئة–الجمل الإلزامية والجمل التي تحمل ازدواجية– صيغ التمنين مقابل السماح بالكلام بما يعزز الاندماج الجمعي– اختزال الشعوب والآراء إلى ضدين–التحرش من خلال الكلمات ويتمثل ذلك بتكرارها وجر الخصم لاستعمالها[٢٧]– وضع الآخر الذي لا يتلاءم مع الاندماج الجمعي في موقع تبريري لإضعافه– والاستفادة مما يسمى بعنف اللغة من أجل تصغير الخصم ووضعه في حالة ضعف[٢٨]– استعمال كليشهات وصيغ جاهزة مما يعيق تقدم الحوار الذي يُراد له التوقف عند نقطة دون التجاوز إلى نقطة أخرى. فهذا الكلام تحصيل حاصل بما يقفل على الموضوع، بمعنى ما تدميري. بعكس الخطاب ذي المدى الذي هو خطاب استكشافي ممتدة جذوره فينا، قابلاً للاستثمار، يعلِم، فيه شيء من الاسترارية ويبدي ميلاً للبناء.[٢٩] ورأينا أن المقدمة الواقعة بين مطرقة الجدية وسندان الإثارة فضلت الكلام البسيط الممكن فهمه من الجمهور، المحرك

---

(٢٥) كما فعلت في حلقة «المرأة والعمل الدبلوماسي» مع بثينة شعبان ونزيهه زروق.

(٢٦) كما فعلت في حلقة «العمل الدرامي النسوي» مع ايناس الدغيدي.

(٢٧) Jacques Perani. "Comment progresser en communication avec la dialectique, ou l'art du combat dans la communication". éd du puits fleuri. Paris 1997. p. 89.

(٢٨) Voir à ce propos: Jean Jacques Lecercle. "La violence du langage" PUF. Traduit de l'anglais par Michele Garlati. Paris 1996.

(٢٩) LeGrand. op. cit. p. 51.

لمراكز اهتماماتهم، المُمَسرَح الذي يثير فضولهم. وليكون الكلام بسيطاً استعملت كلمات التقييد: لكن، في حين، على الرغم الخ. وكانت تطرح تأكيداً لتصححه، تضخم ظاهرة ما لتحبطها فيما بعد. تستخدم التعاقب في الكلام: إما هذا وإما ذاك. تقيس حادثة محدودة على الإنسانية. تستخدم المحاججة المُنمَّطة. ولذلك أمكننا كشف الكبت الذاتي الذي حال دون تقدم الخطاب: فحَجَبت المحطة مرجعيتها بمرجعية مطلقة هي الإسلام، وحَجَب البرنامجُ مرجعيته بمرجعية مرنة هي الإسلامي الحداثي. وحُجِب المُخاطِب الفعلي بمُخاطِب مفترض يميل نحو تطوير الذات والتحرك مع المعطيات المستجدة دون المس بالثوابت. وحُجِب تمثل الزمان بحقائق بدت عامة، وتمثل المكان بأمكنة عامة. وتمَّت مرواغة المحرمات من خلال استباق المُخاطَب للاعتراضات المحتملة. باختصار أُريدَ لهذا الخطاب كما كل خطاب[٣٠] أن يلعب ثلاث وظائف: وظيفة السلطة/السلطة المضادة وهنا تتمثل بالسلطة الدينية التي هي فوق الجميع ممن يسلمون بها أو يعارضونها؛ وظيفة تنظيم الحياة اليومية أي الخطاب المبرر للعادات ما يجب فعله وما لايجب؛ وظيفة المسرحة، عرض الحالات.

٢ - على صعيد سمات الخطاب كما بدت لنا

من المهم أن نرى كيف أن هذا الخطاب الكابت لذاته، تجاه الغرب وتجاه الخطاب الديني، جهد لكبت الأخريات على المستويات الثلاثة التي تكلمنا عنها والتي قسمنا الحلقات على أساسها:

أ - في خانة **المرأة كفاعل ناشط**، بدا الخطاب **محاكماتياً**، يبحث عن متهمين وأكباش محرقة، ويكافئ آخرين. وانطلق بالمحاكمة على أساس قيمي أخلاقي بحت ولم يلتفت إلى نجاح العمل كعمل. فأتت محاكمته للأعمال الدرامية انطلاقاً من مدى خدمة هذه الأعمال لقضايا المرأة (امرأة الخطاب) بما يتناسب مع العادات والتقاليد. وكانت محاكمة النساء اللواتي يصلن إلى مراكز القرار ويتصرفن كالرجال. كذلك اتُّهِمَت الأنظمة السياسية العربية أنها تحولت إلى جمهوريات وراثية، والقمم النسائية إلى منابر رمزية. وتم التنويه بنموذج الاستحقاق الفردي المنتزع عن جدارة المتمثل بالعشراوي.

ب - ارتدى أيضاً الخطاب **طابعاً تبريرياً** لعدم وصول المرأة إلى مراكز القرار مبعداً التهمة عن الإسلام محيلاً المسؤولية إلى: النعرة السلفية ونظرة رجال الدين المتشددة للمرأة، الموروثات البالية، عدم العمل على تمكين المرأة على مستوى القاعدة، المجتمعات القبلية والأبوية الذكورية، القيادات الدينية والسياسية التي لا تقوم بواجب

(٣٠) Charaudeau. op. cit. p. 113.

تحديث الدولة، والأحزاب السياسية التي لا تشجع على ترشيح نساء بدلاً من ترشيح أولاد الرؤساء...

ج – في زاوية المرأة كموضوع بدا **خطاباً ممسرحاً** قائماً على ازدواجية: **التخويف والتطمين**. وتمثلت الحبكة المسرحية بالعمل على تضخيم الظاهرة المراد الكلام عنها والتي سبب وجودها العولمة والانفتاح والشركات والدول الكبرى والغرب... الخ، لدرجة التخويف منها، ثم البحث عن حل لها بشكل يطمئن من تمت إخافتهم وذلك بالعودة إلى ديننا القويم وتراثنا وعاداتنا. وفي هذه الحالة تَحوَّل إلى **خطاب استحواذي**، مفتاح الحل بيديه وحده، مثلاً: تفسير هوس التسوق عند النساء الخليجيات ضحايا الإعلانات والمهرجانات والتسليفات والمسابقات بالفراغ الوقتي والروحي والفكري الذي يعشن فيه في المجتمعات الخليجية. هذا الكلام الجديد عن وضع المرأة الخليجية سرعان ما كُبِتَ بالحل بالعودة إلى ديننا الذي أوصانا بالاعتدال. كذلك في موضوع استغلال المرأة في السياحة، أُجهِضَت محاولات التركيز على حالة الإحباط والانكسار والتلوث البصري وقيم العولمة وإسرائيل والعصابات بالحل السحري المتمثل بالعودة إلى القيم. أيضاً الرد على استغلال الرجل لأموال زوجته بعدما سمح لها بالعمل، في أن الإسلام أعطاها الذمة المالية المستقلة، غيَّب الكلام عن الظروف الاقتصادية الصعبة.

د – في زاوية **وضع المرأة إزاء المستجدات وفي عالم متغير** بدا **خطاباً مجدداً لنفسه في حدود المتاح بدافع الخوف من إلزامية التجديد المفروضة من الغير**، لا سيما بعد ١١ أيلول، التي قد تتخطى ما هو متاح فيصبح الخطاب مستباحاً للآخر. لذلك بدا للخطاب وجهان: الأول **تسليمي** بحتمية ما حصل والوجه الآخر **إنقاذي** يتلافى ما أمكن من أضرار بالتغيير والتحديث التلقائي، يُجَهِّز ذاته لما هو آتي والآتي ربما يكون أعظم. يُستشَفّ ذلك من خلال الكلام الحتمي عن تكنولوجيا المعلومات: «لا بد أن ندرك حتماً أن خللاً واضحاً وعميقاً في الرؤية والتصورات التنموية هو الذي سبب دون شك هذه الفجوة النوعية الواسعة». وبدت ملامح الخوف في هذه الخطاب في عدة أمكنة: حديث عن خوف المرأة من الكومبيوتر– الشركات المتعددة الجنسية تضغط على المنظمات الدولية لعمل دورات للنساء في مجال التكنولوجيا لاستغلالهن بأجور زهيدة فيما بعد – خوف من أن ترمي المرأة بنفسها في التجارة بمتاهات الكترونية –خوف من مواقع الكترونية تضرها. أمريكا بعد ١١ أيلول عَيَّنَت أربع سفيرات لها في البلدان العربية بهدف اختراق السياسيين العرب الذكور والتغرير بهم، أو بهدف إعطائهم الأمثولة ودفعهم للإصلاح– الدول العربية بدورها عينت بعض السفيرات لها بسبب

الضغوطات الأمريكية، أي أتى التعيين كديكور ورهان سياسي وليس نتيجة استحقاق مهني. زواج فريند اعتُبر مقاربة ذكورية لحل مشكلة اجتماعية في الغرب بسبب تغييب الفقيهات.

٣ – على صعيد نقاط الاختراق

هذا الخطاب، سواء كان ظاهرياً خائفاً من الغرب ومن أمريكا أم كارهاً لهما، بدا لنا ملزماً نفسه بثوابت الدين، كابتاً لذاته تجاه الغرب، مثبتاً لذاته تجاه المرجعية المتشددة المتغافلة عن المستجدات، وتجاه الاتجاهات العلمانية واليسارية والنسوية والأنظمة السياسية المتهمة بتقليد الغرب، الخ. لذلك أمكن تسجيل بعض نقاط التقدم في عدة محاور على التشدد وعلى الأنظمة السياسية: في حلقة المرأة والسياسة التقت المقدمة مع المحاورات اللواتي كان لإحداهن مرجعية خطاب الأمم المتحدة ولاثنتين مرجعيات سياسية على اعتبار أن تمكين المراة من القاعدة أجدى من القمة وأن القمم تنفع في مواجهة النعرة السلفية وأن من الضروري أن تقوم النخب السياسية والدينية بتحديث الدولة وتفردت بوتو بدعوة البرلمانات للنظر في الطلاق والحضانة، ودعوة الأحزاب أن ترشح نساء عوضاً عن ترشيح أولاد الرؤساء. في حلقة استغلال الرجل لأموال زوجته طُرِحَت مسألة الإنفاق والقوامة على بساط البحث وإن بقيت لصالح التشدد. طُرِحَت مسألة تقييم العمل المنزلي من قبل المحجبة وأنه لا عيب في مشاركة الرجل في ذلك. في حلقة «زواج فريند» طُرِحَت مسألة مقاربة الفقهاء الذكورية وضرورة أخذ رأي النساء وإشراك الفقيهات وأن العلم لا يقتصر على العمائم. كذلك طُرِحَت مسألة التمييز الإيجابي للمرأة في التشريعات والشرع أساساً. كذلك مسألة إدماج الجندر وتكنولوجيا المعلومات في الخطط التربوية، وإن بقيت عنواناً يصنف في خانة الشعارات.

الملاحظ أنه في الحلقات التي التقت فيها غير المحجبات مع المحجبات تقدَّم الخطاب وسجَّل نقاطاً إيجابية، أما في الحلقات التي لم يلتقيا فيها تمترس الخطاب مكانه وانتفى الحوار وهي الأكثر عدداً. وفي الأمكنة التي كانت فيها المحاوِرات ممن يمثلن مرجعية سياسية أو دولية مما خولهن إمكانية انتقاد الأنظمة السياسية والموروثات العتيقة وسوء فهم الدين، تَقدَّم الحوار بعض الشيء، أما اللواتي كن يمثلن فاعلية ما دبلوماسية أو غيرها ولم يتجاوبن مع اتجاه المحطة في إطلاق تسميات ملموسة بقين يتكلمن في العام أو بشكل منمط وبقيت المحطة على تصلُّبها تجمد الحوار مكانه. كذلك لاحظنا مفارقة مؤداها أن النساء اللواتي عايشن مرحلة النسوية في الستينات والسبعينات وتحمسن لها لم يعترفن بخصوصية عمل المرأة ولم يركزن على مسألة التمييز الإيجابي، في حين ركَّزت المحجبات والمحطة على هذه الخصوصية وإن كان

هذا التركيز ربما كان بحاجة إلى بلورة أكثر كي يمكننا الجزم إن كان صادراً عن اقتناع أم مجاراة لموضة الأفكار التي ترافقت مع العولمة[٣١] أم استُخدِمت بمثابة كابح أمام تجاوز المرأة حدود الأدوار المرسومة لها.

وأخيراً تبقى مجموعة أسئلة تدور في خلدنا: هل هذا الخطاب هو فعلاً من النساء وإلى النساء وعن النساء؟ أم أنه أحكام مسبقة ومحاكمة غير متكافئة أطرافها نساء وضعن في قفص واحد مُتَّهِمات ومُتَّهَمات، وجمهور مختار سلفاً؟ إلى أي مدى تمكنت الجزيرة أن توازن بين قطبي الجدية والإثارة؟ وإلى أي مدى كان هذا الخطاب بمجمله استكشافياً لمختلف الاحتمالات والجوانب والآفاق؟ وهل يمكن أن يكون الخطاب استكشافياً إذا كان منمطاً في فهمه للظواهر والمستجدات وفي نظرته إلى الشعوب والدول والأنظمة...الخ، وإذا كان يَصِمُ الذات بالكمال والطهرية ويطلق الأحكام السلبية على الآخر أو يجلد الذات وينبهر بالآخر؟ أي بما معناه يقف على أطراف الثنائيات ويتمترس عندها، ويردد صداه بهدف جذب الجمهور. ألا يُثقِل ذلك الخطاب ويقيِّده ويَحُدّ من مهمته الاستكشافية؟ وبالتالي كيف يمكن للخطاب المنمط المحدودة قدرته على الاستكشاف أن يكون خطاباً تثميرياً؟؟؟!

(٣١) Elisabeth G. Sledziewski “Droits des femmes -un nouvel âge de l’universel” in Mondialisation et sociétés culturelles - l’incertain de future, sous la direction de Marina Ricciaar delli, Sabine Urban, Kotas Manopoulos .PUF Paris 2000, p. 331.

خطاب المؤلفة في النص الدرامي

(نموذج نص «سجن النساء»(*) لفتحية العسال)

وطفاء حمادي هاشم

تكتسب الدراما المسرحية أهمية كبيرة تتمايز بها عن النصوص الإبداعية الأخرى/ الأدبية والشعرية والبحثية والتشكيلية لعدة اعتبارات منها وأهمها: أنها تعتبر أكثر المجالات الأدبية، ملائمة وصالحة لتشكيل البيان في المسرح، لأن المسرح -كرمز - يقول أكثر بكثير جداً من مجرد المعنى الحرفي والقريب، كما أنه يحمل في دلالاته أكثر من مجرد مغزى وحيد. فالخطاب العام أو المناظرة العلنية قاصران للغاية، ويبدوان أقرب إلى شكل عرض الرؤى في المناقشات المنظمة، في حين أن المسرح لا يعرف هذا القصور والإجبار[1]، لأنه بإمكانه عرض صورة من صور «الواقع» بكل تعقيداته وتناقضاته[2] بتأثير وفعالية في المتلقي؛ بمعنى آخر لن يتأتى لخطاب ما - كخطاب المرأة الدرامي مثلاً - الذي جاء عليه زمن صمت طويل لكي يعلن بيانه، وتتاح الفرصة لإظهاره كوسيلة إبلاغ - أن يجد طريقاً للشيوع الواسع إلا إذا عرض على خشبة المسرح.

مما شكل حافزاً لي لدراسة جانب من خطاب الدراما في المسرح وهو خطاب المؤلفة

(*) فتحية العسال، سجن النساء، (مسرحية من فصلين) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،١٩٩٠.

(١) جانيت براون، الحركة النسوية في الدراما الامريكية المعاصرة، ترجمة تامر عبد الوهاب، مركز اللغات والترجمة - اكاديمية الفنون، القاهرة، ١٩٩٧، ص.٩.

(٢) باتي جيليسبي عن جانيت براون، الحركة النسوية في الدراما الأمريكية المعاصرة، المرجع السابق، ص.٢٠.

في النص الدرامي – وتحديداً نص «سجن النساء» لمؤلفته فتحية العسال، هذا إلى جانب محفز آخر يتمثل في قلة الدراسات التي تنحو هذا النحو، قياساً إلى خطاب الرجل في النص الدرامي الذي نال قسطاً كبيراً في الدراسات النقدية والأبحاث التاريخية. وخين بادرت إلى هذه الدراسة كنت مدركة أنني أسعى للكشف عن بعض ما ورد من تساؤلات حول تأسيس خطاب المؤلفة الدرامي الحياتي. وبناء عليه قسمت البحث إلى قسمين يطرح كل منهما مساءلاته النظرية والتاريخية حول إمكانية صياغة خطاب المرأة المنتج في مجتمع «بما هو شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر، وبما هو في الوقت نفسه إنتاج مراقب ومنتقى ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطته، ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة»[٣]. أضرب مثالاً على ذلك القيود المفروضة لمصادرة خطابها الإبداعي، أو تهميشه أو تغييبه، وهي القيود النابعة من القوانين المؤثرة بشكل لاواع في صيرورة المجتمع ومنتجاته الثقافية وغيرها. وقد جسدتها العسال في نصها شفرات ثقافية كالشرف، والصيت السيئ، والاغتصاب. ولعله من المهم الإشارة إلى تبلور خطاب المؤلفة الدرامية من خلال مكونات هذا النص الدرامي في القسم الثاني الذي سيكون القسم التحليلي التطبيقي للعناصر الفنية والجمالية والفكرية التي تأسس عليها نص العسال «سجن النساء».

ففي القسم الأول ولضرورة البحث وجدت أنه عليّ التعرض لقضايا كثيرة لاستجلاء الموضوع منها:

١ – صراع التكوين: الكتابة الدرامية للمؤلفات النساء

أولاً – الغياب والتهميش

أ – غياب التدوين

أكدت المراجع[*] التي اطلعت عليها أن للمؤلفة الدرامية، غربية وعربية، إسهاماتها

(٣) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨، ص. ٣٠.

(*) دراسة لجانيت براون، وهيلين كيسار وغيرهما. ستفصل معلومات النشر في خلال السياق للبحث. -نهاد صليحة، المسرح بين الفكر والفن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦، ص. ١٤ -فاطمة موسى، قاموس المسرح، ٥ أجزاء، ط. ١، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥ – ونازك سابا يارد ونهى بيومي، دليل الكاتبات اللبنانيات، بيبليوغرافيا ١٨٥٠–١٩٥٠ منشورات دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٠، ص. ٧.

في هذا التأليف، على الرغم من أنها ظلت لقرون طويلة منفية عن ساحة الإبداع. كما أنه لدى اطلاعي على إبداعات المرأة العربية الشعرية والقصصية والروائية والبحثية التي وثقت في«موسوعة المرأة»[٤]، تبيّن أن من بين ألفين وسبعمائة علم نسائي – ظهرن في الفترة الواقعة ما بين الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وأواخر القرن العشرين – لم يؤتَ على ذكر إلا حوالى ثمان وخمسين نصاً درامياً ألَّفتها نساء.

ب – أسباب التهميش

إزاء هذا التهميش في الغرب وفي بلادنا العربية، كان لا بد من المساءلة عن مسببات تغييب هذه النصوص وأسباب عدم شيوعها، لماذا كانت المرأة مقلّة في إنتاج نصها الدرامي، بينما كانت أكثر إنتاجاً في الميادين الثقافية والأدبية والفكرية الأخرى.

تدفع هذه المساءلة باتجاه قراءة بديلة لا بد أن تكون واعية لمنطلقاتها، مسكونة بهاجس البحث عن الأسباب والموتيفات والدوافع التي زرعت الحذر والتخوف من شيوع النص الدرامي للمؤلفة، بحيث أدت إلى تهميش النص الذي كتبته المرأة أو تغييبه.

لذلك كان من الضروري أن تستند قراءتنا هذه إلى مفهوم السلطة عند فوكو عندما قام بنقد آليات الهيمنة التي تمارس ضد النساء[٥]، وذلك حين تتصرف الذات الفاعلة وفقاً لمعايير ذكورية تميز الرجل على المرأة. فكان لا بد من أن يذهب البحث إلى القديم ليعيد قراءته من جديد، مع الأخذ بعين الاعتبار انحيازات المؤرخين ضد إبداعات النساء، واعتبار أن التدوين الذي تم خلال الحقب التاريخية الماضية والمتعارف عليها يتناسب مع إنجازات الرجال وهمومهم فقط[٦].

بناء عليه وجب عليَّ أيضاً إعادة النظر في المراجع[*] التي أرّخت للمسرح، وإعادة قراءتها من جديد لاستعادة أصوات نساء الماضي المفقودة، والمهمشة في الوقت الذي تعاد فيه صياغة معنى التاريخ نفسه، لا سيما بعدما ظهرت حاجة إلى الاطلاع على

(٤) ذاكرة المستقبل، موسوعة المرأة العربية، المجلس الأعلى للثقافة ومؤسسة نور، ٣ أجزاء، القاهرة، ٢٠٠٣

(٥) فوكو، حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص. ٣٠.

(٦) أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، تحرير وتقديم هدى الصدة، ترجمة هالة كمال، المرأة والوطن والسينما، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٤٤٨.

(*) محمد يوسف نجم، المسرحية في الأدب العربي، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٣ – وعلي الراعي، المسرح في الوطن العربي، كتاب عالم المعرفة، عدد٢٥، ١٩٨٠ _ ومذكرات روز اليوسف، تحرير إبراهيم عبدو مخطوطة مزرعة الدكاترة، ١٩٦١– وبحث وطفاء حمادي الممثلة المسرحية والهوية الاجتماعية. بحث قدم في المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩–وكتاب بوتيستنفيا، تمارا الكسندروفنا، الف عام وعام على المسرح العربي، ترجمة توفيق المؤذن، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٠ وكتاب خالدة السعيد، الحركة المسرحية في لبنان ١٩٦٠ –١٩٧٥، تجارب وأبعاد، لجنة مهرجانات بعلبك، بيروت، الناشر لجنة مهرجانات بعلبك، ٢٠٠٠.

مجموعة من الافتراضات المعرفية الأولية لتأسيس خطاب النص الدرامي للمرأة. وكان لا بد من العودة إلى بعض المراجع التي تؤرخ للمسرح في العالم العربي: نصاً وتمثيلاً وسِيَر أعلام.

يضاف إلى ذلك، هذه الأبحاث والموسوعات والبيبليوغرافيا التي أنجزها باحثون وباحثات، حيث نجد أن الباحثة أولت المرأة الفنانة اهتماماً أكبر؛ الأمر الذي يستدعي تساؤلاً آخر حول غاية الرجل ودوافعه القائمة وراء تغييب الفنانة الممثلة أو المؤلفة أو صاحبة الفرقة.

ثانياً: مقاومة التهميش وفك القيود: السعي نحو تأسيس بنية نص المؤلفة

أ – إثبات القدرة

شككت بعض الدراسات التي تناولت أعمال المؤلفات، في معظم الأحيان، في قدرة المرأة/المؤلفة على طاعة القواعد الدرامية التي وضعها المؤلفون الرجال بدءاً بالفيلسوف اليوناني أرسطو الذي وضع أسس بناء التراجيديا والكوميديا في كتابه «فن الشعر»[٧]، وشككت في قدرتها على بناء نصها وبهذا وجدت المرأة نفسها أمام خيارين:

أ – إما التفاعل مع النص الذكوري/النموذج الذي سيطر على تأثيث الفضاء المسرحي، وحدد أسس فن الكتابة الدرامية وفن العرض المسرحي.

ب – وإما رفض ذلك والسعي لامتلاك نص لترسيخ بنية درامية، ويؤسس لخطاب نسوي متميز.

على هذا كانت هناك محاولات البعض من اللواتي اعتبرن أن هناك ضرباً من المسرح يجسِّد شكلاً من أشكال الممارسة المسرحية النسوية المادية، وارتأين ظاهر تجذر النوع/gender في هذا المسرح، وقد اعتبرن أنه تعبير عن طابع ثقافي نسائي الهوية يلتصق بالحركة النسوية الراديكالية، وبناء عليه فقد تصورن «بويطيقا» جديدة قمن بتوصيفه، وقلن «إنها تتلخص في إعادة صياغة نظريات خاصة بأدوات النص الدرامي والإخراج المسرحي في محاولة لخلق موقع جديد للكيان الأنثوي المرغوب فيه؛ وهي محاولة ستغير تماماً من طريقة إرساء دعائم في مجال الإشارات، وقد تحدث في النص بعض التغيرات: قد يكون موجزاً وليس تفصيلياً أو شظوياً وليس ملتبساً تماماً وليس واضحاً، معترضاً وليس مسترسلا»[٨].

---

(٧) أرسطو، فن الشعر، ترجمة وتحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.

(٨) عبد الرحمن بن زيدان، خطاب التجريب في المسرح العربي، مطبعة سندي، مكناس، المغرب، ط. أولى، ١٩٩٧، ص. ٢٠–٢٢.

وقد ذهبت بعض المؤلِّفات والناقدات المسرحيات إلى إضفاء صفة الأنثوية على نهاية النص الدرامي فصنفنه «أنثوياً» لأن نهايته تبدو وكأنها بلا إقفال شكلي، بل يتضح أحياناً أنها تعمل كبعد مضاد للإقفال، فبدون هذا الإقفال، بدون الإحساس بوجود بداية ووسط ونهاية تفقد الصيغة الأنثوية ذلك التنظيم التراتبي وهي المبادئ والأسس المحددة للصيغة التقلدية التي تحرص على إسقاط المرأة في الخطاب[٩] تشمل هذه المقترحات النص والعرض المسرحيين، ولكنها محاولات تماثل أيضاً ما قام به المؤلف الدرامي الحداثي إبسن الذي ترك نهاية نصه بدون إقفال في مسرحيته «بيت الدمية» عندما خرجت نورة وصفقت الباب وراءها لتعلن بذلك ختام المسرحية أو النص الدرامي. واعتُبرت هذه المسرحية بمثابة ثورة على الأوضاع التي تستعبد المرأة. أما فنياً فاعتُبرت رفضاً للمسرحية المحكمة الصنع... وهذا ما قام به أيضاً مؤلفون دراميون ومخرجون تجريبيون إذ حاولوا بدورهم أن يتجاوزوا التقليدي والكلاسيكي في بنية النص الدرامي، وبنية نص العرض. ونجد هذا الشكل البنائي لدى فتحية العسال في نصها «سجن النساء» حيث اقتصدت كثيراً في الحوارات وقصرتها على المونولوغ، ولم تقع في المباشرة الأسلوبية كما سنرى لاحقاً. إذن قامت المؤلفة الدرامية بجهود كبيرة بهدف تأسيس بنية مسرحية جديدة، ولكن سبيلها الوحيد إلى الاختيار من أجل إيجاد نصها والتأسيس له – بعد البحث والاستقصاء – كان الاستناد إلى الاتجاه التجريبي الذي يعتمد تخطي القواعد الكلاسيكية النمطية التي وضعها الرجل وتبناها النقد الأرسطوي، ووجدت المؤلفة الدرامية أن هذا الاتجاه يمثل خير وسيلة لتجربتها، ما دامت لم تهتد بعد إلى تشكيل بنية درامية خاصة بها.

اعتمدت هذا الاتجاه لتفرق في خطابها بين الوعي الاجتماعي والوعي بالنوع (ذكر/أنثى) من خلال الأعمال التي تركز على الاكتفاء الذاتي للمرأة، والأعمال التي تؤكد ضرورة ارتباطها قضايا المجتمع. فجاءت محاولتها تلك في المرحلة التي وظفت فيها الثقافة ما بعد الحداثية – في الخطاب المسرحي وفي العروض المسرحية – فضاء مختلفاً للتمثل، أي فضاء متعدد الازدواج والتحول ولا يمكن استيعابه –حسب فوكو[١٠] – من خلال البنيات النقدية الثنائية حيث تبدو كل العلاقات ملتبسة المنظور، لأنه لا يوجد فعل واحد تتحرك الأشياء في اتجاهه؛ ولا توجد قصة واحدة مفردة، أو معنى واحد مفرد يمكن استخلاصه بعد استكمال الفعل الأدائي: هذا بحد ذاته تكسير لبنية النص الأرسطوي المكون من وحدتي الموضوع والفعل، وقد مارسه فنانو الحداثة الذين

---

(٩) جانيت براون، المرجع نفسه، ص. ٩٠

(١٠) فوكو، مرجع سابق، ص. ٣٠

شاؤوا التحرر من سطوة القواعد والقوانين السابقة، فصار كل منهم يؤسس شكله الفني الخاص به على أساس قوانين وقواعد مؤقتة تنتهي بانتهائهم من عمل محدد لتحل محل قواعد أخرى في العمل التالي... وهكذا، وفي الوقت نفسه، كان العديد من الفنانين إما يكررونها أو يمزجونها بما يخترعونه[١١]. سلكت المؤلفة الدرامية هذا المسار أمام تنامي حاجياتها للتعبير، وبدافع الإصرار على ضمان هويتها الثقافية والجنسية عندما وجدت أنه لم يعد هناك أدنى شك في أن ترويج نموذج المؤلف وتعميمه هما الحركة المسيطرة والسائدة، وأن تباين واختلاف المعطيات الاقتصادية والسياسية بخطاباتها الأدبية والفنية المؤدلجة قد ساعد على تعميق هذه الثنائية (ذكورة /أنوثة) في الخطاب الفكري والأدبي الدرامي والمسرحي الذكوري[١٢].

لذلك كان لا بد من البدء بالبحث من أجل إيجاد إمكانات السيطرة على حركة الحوار مع الرجل، وضبط قوانينه (الحوار) واستنطاق المسكوت فيه من خلال تفكيك ميكانيزمات النص الذكوري ومحاولة الكشف عن أهدافه، والسبيل إلى ذلك كان إما بتكسير النص كما فعلت مؤلِّفات دراميات ومُعِدّات نص غربيات (كاريل تشرشل) وعربيات، في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين، مثل سهام ناصر المخرجة والدراماتورج اللبنانية عندما كسرت قواعد النص الكلاسيكي الإغريقي «ميديا» عن طريق تكسير لغة الحوار وإخراج النص من قدسية اللغة الراقية (تعبير أرسطوي) إلى لغة عامية وهذا ما رفضه أساساً أرسطو، وكذلك المخرجة السورية نائلة الأطرش في مسرحية «بيت برناردا البا»، وإما بالاقتناع بأن الحوار مع النص الذكوري لا ينبغي رفضه أو إحداث قطيعة معه، كما فعلت المؤلفة فتحية العسال في نصها «سجن النساء»، لأن الرفض معناه العزلة والتوقف عن الأخذ والعطاء أو المشاركة الثقافية الإنسانية[١٣].

ب – شروط التكوين: الافتراضات النظرية والعملية لصياغة خطاب النص الدرامي للمؤلفة

ترتبط هذه الافتراضات بالنصوص التي أنتجتها المؤلفة الدرامية، –وهنا في النص الذي سأتناوله بالدراسة والتحليل – التي تدور حول أبعاد الخطاب المعرفية والجمالية والفنية التي ربما تؤسس لخصوصية هوية نسوية في النص الدرامي دون صياغة

(١١) نهاد صليحة، مرجع سابق، ص١٣.

(١٢) سوزان ملروز، اتجاهات جديدة في المسرح وعلامات النص الدرامي، ترجمة إيمان حجازي، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، ٢٠٠٠، ص. ٤٢٣.

(١٣) عبد الرحمن بن زيدان، مرجع سابق، ص. ٥٠

تصورات جوهرية وجامدة عن الآخر/الرجل، وذلك ضمن سياق ثقافي مليء بعمليات استهلاك لذوات تمثيلية subjectivités représentatives[١٤] وبدورها تنفتح هذه الافتراضات على مساءلات أخرى أساسية أهمها: هل يؤسس خطابها لما يسمى بدراما نسوية؟ وهل هناك دراما نسوية؟

أ - تأسيس أبعاد الخطاب الجمالية والفنية بنائية للنص الدرامي

بعدما حاولت الاطلاع على المساعي التي قامت بها بعض المؤلِّفات الدراميات لتأسيس بنية درامية خاصة بالمرأة، تبين لي أن هذه المساعي لم تكن على قدر ذي شأن من الجدة، لذلك أسعى في هذا المجال لأن أتبين أبعاد خطاب المرأة/المؤلفة في النص من خلال التأكيد على الجوهر في مقابل التأكيد على/ الشكل؛ لأن الشائع فيما يميز الدراما التي كتبتها المرأة، وحاولت من خلالها تأسيس بنية مسرحية خاصة بها، هو مفهوم يقوم على خلق أدوار مسرحية نسوية لها مغزاها، والاهتمام بأدوار يلعبها النوع (ذكر/أنثى) في المجتمع، واستكشاف النسيج الذي يكون عالم المرأة والحث على تحويل موضوع الجنس إلى موضوع سياسي[١٥] أو البحث عن إمكانية حيازة المرأة المؤلفة سلطة التأويل، ومدى تأثير هذه السلطة في البحث في التراث الأدبي الساكن الذي استسلم طويلاً لفكرة أن المرأة كانت - بالنسبة إلى الفنان عموماً والمؤلف الدرامي على وجه الخصوص - هي الموضوع الذي يخضع للفحص والبحث، ومن ثم يخضع للتشيؤ/التشوه.

على هذا بدأت الأبحاث النسوية تتجه نحو التحول إلى الذات التي تجعل من الرجل الكاتب الذي كان قد حاز سلطتين: سلطة الكتابة، وسلطة الذكورة، موضوعاً لها. وهذا القلب في الأدوار، وتحويل الموضوع إلى ذات، والذات إلى موضوع تمخض عن إعادة نظر في مفاهيم ذات مركزية ذكورية «كنا قد اعتقدنا (تحت تأثير سلطة الكاتب/الذكر) أنها ليست موضع تجاوز مثل مفهوم التراث الأدبي، ومفهوم الهوية الجنسية، ومفهوم الدور الجنسي، أي الدور الاجتماعي - الثقافي الذي يفرضه التكوين البيولوجي...»[١٦]

هذا مع العلم بأن هناك تشكيكاً في أهليتها للتصدي للقضايا العامة التي يطرحها

---

(١٤) هدى الصدة، «تشكيل التصورات عن الذات، قراءة أدبية في سيرة كوكب حفني ناصف»، في كتاب النساء العربيات في العشرينات: تاريخ وهوية، تجمع الباحثات اللبنانيات، بيروت، ٢٠٠٣، ص. ١٩٥.

(١٥) ريجيس دوبرييه، محاضرات في علم الإعلام العام، ترجمة فؤاد شاهين وجرجيت الحداد، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٦، ص. ٢٩.

(١٦) جون شلوتر، الدراما الاميريكية الحديثة، قراءة نسوية، ترجمة سامح فكري، مركز اللغات والترجمة / أكاديمية الفنون، القاهرة، ١٩٨٩، ص. ٥٠ June Shlueter, Feminist Rereadings of Modern American Drama, Edited by June Schlueter, (Associated University Press, 1989)

المسرح عامة، والتي تتطلب وعياً بالممارسات الاجتماعية وبتاريخها ومشاكلها، والقدرة على حيازة رؤية فكرية شاملة(١٧). إزاء هذا التشكيك وُضعت المؤلفة موضع العاجزة عن التعبير، فرفض خطابها الذي يعبِّر عن تجربتها، لا سيما من خلال تأليف النص الدرامي الذي يفترض مساحة كبيرة من الحرية، ويقتضي حيزاً كبيراً من الجرأة لأنه سيعرض على الخشبة المسرحية، لذلك نجد أن عدداً كبيراً من المؤلِّفات اللاتي لم يستطعن التعبير بجرأة وحرية جاء إبداعهن كعملية ميكانيكية مثل نص العسال ونص آخر لمؤلفة عمانية آمنة ربيع(١٨). وقد اخترقت السياسي والاجتماعي والثقافي من خلال نصوصها الدرامية... لا تلمس عصب الحياة، ويصير العمل الفني بعيداً عن التجربة الثرية الأساسية لحياة الإنسان تنبع منها وتصب فيها، وإنما ينقلب إلى جوف أجوف ومضمون ميت، لا علاقة لهما بالحياة، وذلك في حال اعتمدت المؤلِّفات شكلاً كان قد صار قانوناً جامداً يفرض على الإنسان سواء كان مبدعاً أو متلقياً، أي قالباً جاهزاً يصب فيه الإنسان تجربته.

ثم ذهب تصنيف نص المرأة إلى أبعد من ذلك، فقد صنفوا نصها ووضعوه في خانة الاتجاه الواقعي، بينما تذهب بعض المؤلفات إلى أن كلاً من الواقعية والتراجيديا قد لا يناسبان الدراما «الأنثوية الخاصة» بالمرأة، فالواقعية في تركيزها على المحيط العائلي والكيان الأسري، تضيف إلى الذكر بعداً مادياً جديداً، وذلك حين تصفه الأنثى تصفه بأنه الآخر(١٩).

لكن حسب ما سنرى في نص «سجن النساء» فإن مؤلفة الدراما تصر على التقاط التفاصيل الأصلية في حياة الناس، وتركز على المحيط العائلي والكيان الأسري، وهي أيضاً تثير كثيراً من أمور تم تجاهلها على الرغم من أنها قضايا أساسية في حياة المرأة كتلك التي تشكل خصوصيتها وخصوصية حالتها المرتبطة بالسياسي والقضائي والديني: حالات الطلاق مثلاً، أو خضوع المرأة للقيم الاجتماعية. كما أن هذه المؤلفة الدرامية تجتهد في تحري الصدق والواقع فيما تقدمه، ولكن الواقع ليس مجرد صورة سطحية فوتوغرافية، ولكنه صورة مجازية تحاول العسال أن تلتقط من خلالها ما يراوغ المرأة بدلاً من الشيء الواضح: الظاهر للعيان، وهي باعتمادها على الاتجاه التجريبي في بنية نصها لا تراوغ الواقع بل تستخدمه للتعرض إلى تجربتها من خلاله.

تستخدم هذه الصيغة أحياناً لطرح قضاياها الخاصة والذاتية، وأحياناً أخرى

(١٧) شلوتر، المرجع نفسه، ص. ١٩٠.
(١٨) آمنة ربيع، الأعمال المسرحية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
(١٩) جانيت براون، الحركة النسوية في الدراما، مرجع سابق، ص. ١٣.

تزاوج في موضوعاتها بين الموضوع النسوي والقضايا العامة (كما في «سجن النساء») فبرز نتيجة ذلك مساران في التأليف الدرامي: مسار الذات النسوية الفردية ومسار الذات الجمعية[٢٠].

٢ – خطاب المؤلفة الدرامي في نص فتحية العسال

أرى، تبعاً للمدرسة التفكيكية، أن كل تفسير للنص يمكن معارضته من داخل النص نفسه. وبالنسبة إلى نص المؤلفة «سجن النساء» فسأحاول أن أستجلي مكوناته وأحدد أدوات المؤلفة اللغوية والبيانية والدرامية التي أسست عليها، وما الذي يحمله داخله: هل هو نص آخر أو عدد من النصوص الداخلية sub-textes: هل هو نص ذكوري كلاسيكي؟ أم هو من النصوص المتلازمة co-textes التي يظهرها المفسر بحيث يناقض كل تفسير ما سبقه؟

سأقوم بدراسة تجليات الخطاب من خلال ثلاثة أبواب:

أ – البنية والأشكال الخطابية للدرامية في «سجن النساء»

بدأت فتحية العسال مشوارها الفني مع المسرح عام ١٩٦٩ بمسرحية «المرجيحة» وتبعتها عام ١٩٧٢ بمسرحية «الباسبور»[٢١]. وقدمت في الثمانينات مسرحية «نساء بلا أقنعة». اهتمت بالعمل السياسي، وكانت عضوة حزب التجمع الاشتراكي الوحدوي، ورئيسة اتحاد النساء التقدمي، ورئيسة جمعية الكاتبات المصريات. اعتقلت نتيجة نشاطها السياسي، وبعد تجربة الاعتقال السياسي التي عاشتها، كتبت مسرحيتها «سجن النساء»[٢٢].

تدور ثيمة هذا النص حول مجموعة من النساء اعتقلن لأسباب متنوعة تكشف عن أنماط معيشية تعيشها كل منهن، ومن خلالها تستدعي العسال أوضاع المرأة المأساوية وحقوقها المهانة: الطلاق، حضانة الولد، استغلال المرأة، الأوضاع المأساوية الاقتصادية التي تدفع المرأة لامتهان الدعارة. وفي المقابل تبرز صور لنساء متمردات ثائرات، اهتممن بالشأن العام، فيشاركن بالمظاهرات السياسية ويدخلن المعتقلات السياسية وقد تسببت في ذلك كله السلطة الذكورية: الغائبة / الحاضرة في دفع الأحداث وفي توترها وتصاعدها... وهذا النص الدرامي، حسب تصنيفات الدراما

---

(٢٠) هيلين كيسار، المسرح النسوي، ترجمة منى سلام، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، مراجعة نهاد صليحة، وزارة الثقافة، مهرجان القاهرة الدولي للمسرح التجريبي، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٩١.

(٢١) نهاد صليحة، المسرح بين العرض والفن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص. ١٢.

(٢٢) سامية حبيب، مسرح المرأة في مصر، مكتبة الاسرة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص. ١٨٨.

«النسوية»، يُعتبر من المسرحيات «الجوقية» حيث تستعرض تجارب النساء عن طريق مسرحة موقف ما يضم مجموعة من النساء.

اعتمدت العسال في هذا النص صيغة درامية ملائمة لامتلاك فضاء التمثيل هي الحكي، فقارب النص بناء الحكي الشعبي / السرد الذي اعتمد على الاستطراد والتفريغ والتراكم (مونولوغ المومس/الراقصة).

يتخذ بناء هذا النص مساره واتجاهه التجريبي، والمؤلفة محكومة به بسبب عدم توفر رؤية مسبقة لديها لبناء نصها الخاص بها، بحيث كسرت العسال القواعد والقوالب الكلاسيكية، إذ لم تعد الحبكة منسوجة في سياقها التقليدي بحيث تنطلق منها الأحداث، وإليها تعود متصاعدة ومتطورة متأزمة ثم منفرجة، ربما يعود ذلك - حسب تحليل الباحثة جيليانا هانا - إلى أن: «الرجال يولدون في عالم يسمح لهم بتخطيط حياتهم وتنظيمها في خط أحادي متصاعد ينطلق من بداية ونهاية واضحة مسبقة ومفاهيم راسخة إلى وسط فنهاية...»[٢٣] لكن هذا المسار الأحادي المنتظم غريب على تجربة المرأة التي تقوم في أساسها على التعدد والتقاطع.

انجلت أولى مظاهر الخروج عن الكلاسيكية في نصها وخلخلة مساره التصاعدي وأحاديته، عندما قامت العسال في المنظر الأول -وعبر ما يسمى بالإرشادات المسرحية didascalies - بجعل جميع فئات الشعب حاضرة على الخشبة المسرحية، وبينت العسال تنوع هذه الفئات من خلال الملابس ثم قسمتهم إلى فريقين: فريق قام - وبحركة راقصة - بتأدية أغنية تعبِّر كلماتها - بشوق كبير - عن ثيمات تنشد العدل والمساواة والحرية. وفريق وضعته في مقابل الأول وجعلت أعضاءه مجموعة من الراقصين والراقصات يؤدون رقصة تعبِّر الحركات فيها عن السيطرة والتسلط...

ثم ينتهي هذا التقابل/التحدي إلى معركة بين الفريقين تجمدها العسال وهي في ذروتها وتطفئ الإضاءة عن الخشبة المسرحية وتظلمها. ولهذا الفعل دلالته أن المعركة لا تنتهي، والصراع مستمر. في هذا المجال لا يحدد العمل ذاته ما يلفت إليه العمل الأدبي بقدر ما تحدده التقنية الأدبية أو المعايير الجمالية التي يرى من خلالها[٢٤] مشهد الفريقين الذي تُقدِّم من خلالهما العسال مدخلاً لرؤيتها الفنية والفكرية في النص.

بعد المقدمة نجد أن المؤلفة لم تعتمد منهجية تقسيم النص إلى فصول ومشاهد مثلاً، وهي لا تنهي الفصل الأول لتبدأ حدثاً جديداً في الفصل أو المشهد الثاني في

(٢٣) جيليانا هانا، الفكر النسوي في المسرح، عن هيلين كيسار، مرجع سابق، ص. ١٤.

(٢٤) جون شلوتر، مرجع سابق، ص. ٣.

سياق متطور متنام –حسب ما تفترضه بنية النص الدرامي التقليدية – لذا نراها توزع تجارب هؤلاء النسوة / السجينات على مدار النص من خلال مونولوغات تتخللها حوارات قصيرة تتدخل فيها النساء الباقيات للتعبير أو للتعليق على السلطة الذكورية / مسببة هذه المصائب للمرأة (المومس، وزوج تاجر المخدرات خوخة...) فهي تعيد إنتاج الواقع عبر شهادات رمزية وخيالية تراثية، وهو واقع يفضي بنا إلى الكشف عن وعي اللغة النسوية ورموزها وتوقها إلى الحرية.

ب – صيغة النص سردية حكائية

تستمر النساء / السجينات بسرد قصصهن من خلال أسلوب الاسترداد/«الفلاش بك» الذي اعتمدته العسال كثيراً في بناء نصها. ولو لم يكن سرد وقص لما كان هناك بناء درامي، فقصص النساء «لم تكن تروى»، والمعروف أنه دون القصص والروايات لا مجال لتحويل الخبرة إلى لفظة منطوقة، ودون القصص تضل المرأة سبيلها حتى يتراءى لها حتمية اتخاذ قرارات مهمة في حياتها.. ودون القصص تنفصل المرأة عن أعمق تجارب الذات، وخبرات العالم التي يمكن أن نطلق عليها تجارب روحية أو دينية أو يومية أو معاشة، و«حينئذ تبطل المرأة أن تكون كائناً محجوباً خلف ستار الصمت، ويصير تعبيرها مرتبطاً تماماً براوية المرأة وبنسيج خطابها»[٢٥].

ثم تنعكس هذه القصص والسرد (قصة عواطف وليلى والصحافية منى وسامية والمومس وتاجرة المخدرات) على بنية النص بحيث تصير كل قصة مرتبطة ببنية مستقلة قائمة بذاتها (أي كل حالة من حالات النساء/السجينات تمثل قصة مختلفة ومتنوعة ومتقاطعة مع الأخرى)، وتنهض على مجموعة من العلاقات والسلوك المختلف. كما أن كلاً منها يمثل الأهمية نفسها من وعي المرأة.

وغني عن القول أن هناك علاقة كبيرة وجدت بين تجربة المؤلفة وشخصيتها التي منحتها إمكانية التحكم في بناء نصها، فتحدثت بنفسها عن نفسها وعن رؤيتها للعالم من خلال ممارسة حقها في التعبير عن نفسها[٢٦]، وكان تداخل العلاقة بين المؤلفة والعناصر الأخرى في إطار إنتاج محدد في المضمون الاجتماعي/ الثقافي، ما يبدو ذا طاقة درامية في علاقة المسرح بالمعارف المعاشة، وبما عاشته المؤلفة في فترة اعتقالها في السجن، فتشكلت لديها عوالم السجن وتغلغلت في داخلها، ثم برز لديها إلحاح لأن تتطور إلى الخارج، فدفعها ذلك إلى كتابة نصها على أفضل ما يكون من

(٢٥) جون شلوتر، المرجع نفسه. ٣.
(٢٦) جون شلوتر، المرجع نفسه، ص. ٣٠.

تداخل الاستخدامات التمثيلية للعبارات المسرحية ومركبات تداخل العبارات. وتنجلي هذه التداخلات في حوار ليلى:

«(تصرخ فجأة) لا لا أنا مش سياسية لا. أنا ما ليش في السياسة.. لا أنا ما فهمش في السياسة لا..»[٢٧] للدلالة على تردد المرأة وخوفها من زوجها كما نجد في هذا الحوار: ليلى: «عايزاني أدلهم على شخصيتي عشان سليم زوجي يعرف ويجي يدبحني ده كان يوم أسود يوم ما جتلك...»[٢٨]

ثم لا نجد أن البناء في هذا النص يقوم على صراعات درامية من الداخل بل ينبني من تصاعد الحالة لدى المرأة / الضحية من خلال تكشفها الداخلي بالدرجة الأولى، وعلى صورة الإشراق التدريجي للوعي من خلال التكرار والتنويع والتقابل والتعارض والوصل والقطع – بكل ما تفرزه هذه الآليات من توتر متصاعد[٢٩]. تجسَّد ذلك لدى ليلى حيث بدأت تعي هذه الأمور وتستعيد ثقتها بنفسها من خلال حالة الانكشاف والتعري التي تعرضت لها، بعدما مرت بعدة حالات من التقابل مع سلوى ورفضها ومعارضتها، ثم أعادت وصلها بها بعدما تكشفت لديها أمور عادت بها إلى بدايات علاقتها مع السلطة الذكورية مع الأب.

«ليلى: كنا بنشوف بعينك وبنسمع بودانك وصوتك عالي وجميل وقاسي وبعيد... يا ما حاولت أطلع أبقى في حضنك. أشم ريحتك وأسمع نبض قلبك بس إنت أكيد بعيد دايماً بعيد (تضحك وهي توشك على البكاء) شفت يا بابا... ايه اللي جرى للسينورة لما إنت غبت عنها»[٣٠] وفي هذا المقطع إشارة واضحة إلى السلطة الذكورية الأبوية، وإلى موقف العنف الذي يمارسه الواقع الذكوري على المرأة وهو يتضمن نقداً لهذه السلطة يؤدي بالمرأة إلى جنون مازوشي تمارسه على نفسها باستسلامها لهذه السلطة وإليكم مثلاً هذا الحوار:

«خوخة: البضاعة كانت مالية البيت طب البوليس هرّبت زوجي وقلت دي بتاعتي أخذت فيها مؤبد

سلوى: مؤبد؟

خوخة: أمّال أسيب جوزي حبيبي أبو عيالي عشرة عمري يضيع هو فيها. لا ده فاتح بيوت وبيصرف على رجالته ولازم يفضل بره وأنا مش مهم أبقى جوه وأهو

(٢٧) فتحية العسال، سجن النساء، مرجع سابق، ص. ٤٩.
(٢٨) المرجع نفسه، ص. ٤٩.
(٢٩) هيلين كيسار، مرجع سابق، ص. ٢٠٠.
(٣٠) فتحية العسال، سجن النساء، مرجع سابق، ص. ١٦٨.

مهنيني في السجن وصارف علي بدل الجنيه ألف. وأنا عايشة هنا عيشة ملوكي»[٣١] وكذلك ليلى التي كانت تمارس على نفسها حالة مازوشية لإرضاء زوجها:

«ليلى: عايزني تخينة أتخن. أرفع. أتخن. أقصر. أطول. أتخن. أرفع. أطول. أتخن. أرفع. أطول. أقصر. وده كله ومش عاجبك.. [٣٢]». عملت ليلى كل ما في وسعها لترضي زوجها حتى بلغت حد الجنون المازوشي الذي رسم مساره من فجائعية الحدث الماضي، ومن تشابك العلاقات الآنية الدالة على مأساة شخصية المرأة التي يتوزعها همّ إرضاء الرجل والاستسلام لمشيئته: «سلوى (في تأنيبها لليلى): ما هو عارف إنك بتسمعي كلامه من غير ما تناقشيه ولا تفكري فيه لأنك ما تعرفيش غيره. عيشك جوه قمقم حياته وشكلك بطريقته ومسح عقلك وخلاك مسخ لبني آدم مسلوبة الإرادة»[٣٣].

هذا جانب أكد عليه الخطاب النسوي، وهو يشير إلى «الامتثال القسري لمشيئة تعتقد المرأة أنها أعلى من مشيئتها وتتوقف هويتها عند اكتمالها بالآخر/الذكر الذي منحها وجوداً محدداً، وأسبغ عليها معنى ثابتاً»[٣٤]؛ لهذا لا يمكن لليلى أن تتشكل كشخصية كاملة مستقلة في إطار هذه الظروف التي تسببت بيأسها واستسلامها. لم يقتصر هذا الاستلاب على مصادرة الموقف والرأي بل تعداها إلى العلاقة الجنسية، فهي أيضاً مستلَبة جنسياً، لأنها تعيش ذاتها المكتومة والمقوضة عبر القناع المعطى لها (زوجة، مومس). هذا ما يؤكده خطاب العسال عندما كتبت قصة ليلى وشددت على مدى الانكفاء والاستغراق المرضي في حسبة الجسد كرد فعل لعداء العالم الذكوري لها، تلك إشارة دالة على أن المرأة هي رمز للطاقة الجنسية وتجسيد فيزيقي للمقتضيات الإيروطيقية التي حددها الرجل، والتي فرضتها الثقافة الذكورية.

تتحول طاقتها الإيروطيقية إلى أيقونة محددة المعالم لا يمكن السيطرة عليها، وصارت تؤدي طاقتها الجنسية الخارجة عن النظام دون أن تخشى تقويض بنيات النسق الأبوي المحافظ (الأب غائب وكذلك الزوج والأخ) فتبلغ ما بلغته سنية التي تعلن: «باحب أرقص عريانة... في بيتي ما هو يا حبيبتي الرزق بيحب الخفية. الرجالة العواجيز المهاطيل اللي بييجوا من كل بلد. هم بيتفرجوا ويدفعوا وأنا أرقص»[٣٥].

نلاحظ تصاعد الحالة لدى سنية التي داست السلطة الذكورية، غير أن التصاعد لم

(٣١) فتحية العسال، سجن النساء، مرجع سابق، ص. ٨٣
(٣٢) المرجع نفسه، ص. ٨١.
(٣٣) المرجع نفسه، ص. ١٥٩.
(٣٤) عبد الله العروي، مرجع سابق، ص، ١٥١.
(٣٥) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ٤٦.

يكن تصاعد الخط الأحادي للحدث، نموه وتطوره بل هو تصاعد حالة. إن هذا الانكشاف الذي بلغته نساء السجن يشار إليه بما يسمى بقصة التطور الأنثوي، حين نجد أن المرأة بدأت تعيش الصراعات منذ مرحلة الطفولة وحتى مرحلة البلوغ، حيث لا انفراج، بل دفعت ثمناً كبيراً بسبب جهلها وخضوعها للرجل، هذا ما بينه أسلوب السرد الذي استخدمته العسال والذي كان في أغلبه ارتداداً إلى الماضي؛ لذلك أدى عدم حصول ليلى على قسط كاف من التعليم حتى مرحلة البلوغ إلى إرجاء تطورها، ثم ما لبث أن برق وميض تطورها ولم يخفت فحدثت الصحوة لديها.

أما الباقيات فقد كان تعاقب الأحداث لديهن يجري في شكل لولبي يمثل نمطاً غير مستقيم للثقافة السائدة(٣٦) فأحدث فيهن تطوراً عشوائياً يفضي إلى العدم بحيث صارت معظم نساء السجن في حكم الأموات (سنية وخوخة المحكومة حكماً مؤبداً وشفيقة المحكومة بالإعدام).

ج – الخطاب من خلال اللغوي / الحوار / المونولوغات

اعتمد النص لغة درامية تجسد جانب المكبوت والمقصي في الواقع، إنها لغة عامية أكثر اندفاعاً وانغراساً في عالم النساء، وهي لغة الذاكرة الشعبية والنص المعطى المرتبط بالزمن الواقعي، صاغتها العسال حواراً بين الشخصيات لكي تعبِّر المرأة عن حالتها، جعلت العسال تعابير المرأة تتكشف من خلال المونولوغ الذي يترجم في اللغة العربية بالمناجاة أو النجوى وهو يمكن أن يأخذ شكل مناجاة فردية مع الذات، لا سيما الذات النسوية ومعاناتها، ومن خلاله تتساءل الشخصية عما تشعر به، وتعبِّر به عما في داخلها من قلق واضطراب أمام ضرورة اتخاذ قرار ما. ويكون المونولوغ في حالة هؤلاء النساء / السجينات –باستثناء ليلى التي لا تدلي بمونولوغها ولا تحاور ولا تكشف عن صراعاتها الداخلية بل هي تعاني بصمت –الإطار الذي يعبر به عن الصراع الوجداني dilemme(٣٧).

يظهر المونولوغ عادة في لحظات حرجة من الحدث فيلفت الانتباه إلى حيرة البطل ويكشف مكنون ذاته(٣٨)، لذلك نراه يُعتمد كثيراً في النص الدرامي النسوي. وهو غالباً ما يشكل وحدة بنيوية مستقلة، ويحدث انقطاعاً في التطور الدرامي للحدث، مرتكِزاً على تصوير تصاعد الحالة / حالة كل امرأة وتأزمها وإرسالها لنا من خلال المونولوغ:

(٣٦) جانيت براون، مرجع سابق، ص، ١٩.

(٣٧) ماري الياس، حنان قصاب، المعجم المسرحي، مفاهيم ومصطلحات المسرح وفنون العرض، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٧، ص. ٤٩٣.

(٣٨) المرجع نفسه، المعجم، ص. ٤٩٥.

مثلاً ذلك الذي تتلوه سنية والذي يحتل ما يزيد على ثلاث صفحات ونصف الصفحة من نص «سجن النساء» تسرد فيها سيرتها لتؤكد أنها لم تولد مومساً، «هي الظروف وسلطة الأب الذي حرمها من التعليم، ثم أجبرها على الزواج من رجل مسن دفعها لممارسة الدعارة...، ثم صرفت على إخوتها لكي يتعلموا ثم اتبروا منها وقالوا ما نعرفهاش دي لطخت اسم العيلة في الطين»[٣٩].

جاءت هذه المونولوغات وسيلة كشف فردي يمثل كل منها تكويناً لغوياً أشبه في تأثيره بالقصيدة الغنائية التي اعتمدتها العساف لتطلق العنان لهؤلاء النساء للتعبير، ولترسم بوضوح ملامح شخصيات نسائية معينة، وتجسد معاناتها وصراعها مع واقعها. وهي لا تلبث من خلال تقابلاتها وتعارضاتها وتقاطعاتها الدائبة أن تكشف عن الثيمات أو الأفكار المحورية التي تنظمها، وتتشكل فيما بينها شبكة علاقات النص وركائزه الإنسانية والفكرية[٤٠].

ثانياً – التكوين الجسدي والشخصي لشخوص «سجن النساء»

الجسد / محور الصراع الدرامي

لكن الفكرة الأساسية التي تشكلت منها معاناة المرأة في هذا النص –كما يبدو من خلال المونولوغات وكما سنتبين من خلال الحوارات الدائرة بين هؤلاء النسوة هي معاناة الجسد، فما تقوله صرصارة ليذهب بعيداً عن دائرة الجسد: «أنا ما تولدتش مومس...... دمي سايح بين فخاذي»[٤١] وسنية: «بيجوا بينهشوا في لحمي ويدفعوا وأنا بابيع برخص التراب بابيعه لأنه اتباع من زمان»[٤٢] وإنصاف: «أبدا عمر ما حد لط جثتي ولا قرب مني»[٤٣] وعدلات: «يضل يضربني لحد ما جسمي يشلب دم»[٤٤] وليلى: «جوزي عايزني أتخن... أرفع... أتخن... أقصر.... أقصر... أطول»[٤٥] وأيضاً ليلى (التي أسلمت جسدها لسليم بفتور... نسمع صوتها كالحيوان الذبيح وقد وضعت ملاءة في فمها كي لا تخرج أصواتاً)[٤٦].

---

(٣٩) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ١٤٣–١٤٤–١٤٥.
(٤٠) نهاد صليحة، مرجع سابق، ص. ٢٧.
(٤١) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ٩٩.
(٤٢) المرجع نفسه، ص. ١٤٤.
(٤٣) المرجع نفسه، ص. ١٧٠.
(٤٤) المرجع نفسه، ص. ١٧٣.
(٤٥) المرجع نفسه، ص. ١٤٦.
(٤٦) المرجع نفسه، ص. ٨٠ – ٨١.

شكّل هذا الجسد محور الصياغة اللغوية للوقائع والأحداث التي تنطوي على دلالات مضمرة: كاستراتيجيا للعيش، أو للتحايل والمراوغة لاستمرار العلاقة الزوجية أي لكشف النص التحتي sub-textes المبطن للنص الظاهر(٤٧) (خوف المرأة من جسدها، واستخدامه كوسيلة للهجوم)، تأسست كلها على صوت النساء في سجنهن، وأسست للتعبيرات اللغوية، والعلاقات السلوكية التي تصف من خلالها ردود الفعل النسائية تجاه السلطة الذكورية التي ترسم حدود الخطاب مع النساء، كما انزاحت عن الأنساق والصيغ الثابتة للتعبير عن التشظي الذي أصاب الشخصيات النسائية التي تدفع حالاتها الفعل الدرامي إلى أقصى درجات التطور.

اتخذ هذا الفعل صورة الصراعات التي عاشتها المرأة والتي انجلت في خطاب هذا النص الدرامي، وهي تلقي عليه ظلال الخطاب النسوي عندما أكثرت العسال من استخدام ضميري الأنا/الهو (هذا الغائب/الحاضر) بدلاً من السرد بضمير المتكلم وضمير الغائب، كما تبين في المونولوغات التي قدمتها النساء/السجينات، والتي عبرت عن تماس كبير مع ذاتها ومع جسدها المقهور والمستغل من قبل الرجل، وكأن غياب هذا الرجل يفضي إلى إزالة خوف هذا المرأة من الحضور/أي حضور الرجل، وتمكينها من التعبير وتفجير مكنونات النفس المقموعة التي قادت بإحداهن إلى درجة القتل: شفيقة: «لكن من ساعة ما قتلته وأنا عايشة السعادة وراحة البال»(٤٨).

ثم تنوعت مستويات الخطاب فيه بلغة مسرحية موحية ومباشرة، عندما انصبّ هذا الخطاب على الحقائق التي عاشتها النساء ليشير إلى صراع يتأسس على اختلاف الهوية الجنسية. وتظهر الصياغة التجسيدية الواضحة في رؤية العسال المحايدة للصراع الدائر بين خصمين بلغ أحدهما ذروته من العنف/ الحقد / القتل كما هي حال شفيقة «شفيقة: حبيت، اتخميت، قتلت، ارتحت»(٤٩).

هـ - شخصيات نسائية/من منظور نسوي:

أفصحت الشخصيات عن ذاتها الأنثوية من خلال حوارات ومونولوغات كان الحظ الأوفر فيها للصيغة السردية، وكذلك الأبنية المساعدة التي تبرز حضور هذه الشخصيات النسائية وتكويناته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، فنتعرف إلى هويتها ومنشئها ومسيرتها حتى وصولها للسجن وفعلها لخلق عالم ممكن مسرحياً(٥٠).

---

(٤٧) شلوتر، مرجع سابق، ص. ٢٠.
(٤٨) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ١٧١.
(٤٩) المرجع نفسه، ص. ١٧١.
(٥٠) امبرتو إيكو، عن شلوتر ص. ٤٣.

كما أعلنت هذه الشخصيات وجود أربعة أنواع من النساء؛ الأولى هي الأم التي تقدم في إطارها البدائي الوظيفي، وليس باعتبارها شخصية متعددة تحمل دلالات متميزة، وتمثلت في شخصيات إنصاف التي ولدت في السجن والتي سجنت ظلماً واتهمت بممارسة الدعارة: «كان شرفه فين لما كنت باخرج كل يوم من طلعة النهار اتلطم في الشقق المفروشة... ده أنا كل يوم كنت باشتغل في بيت.... ما أنا كان لازم اشتغل ولادي صغار ومحتاجين اللقمة.....حرمني من ضنايا ولسه حا يحرمني من بناتي....»(٥١)

وعدلات التي قتلت وحوكمت بالإعدام لتنقذ شرف ابنها: «لما سمعت ابني ضنايا. بيصرخ وهو قافل عليه الدكان اللي مشغله فيه ودخلت اجري وكسرت الباب وشفته وهو بارك على ابني زي الوحش الكاسر وبيعمل فيه الشيء الفلاني جتتي كلها ولعت نار وما درتش إلا وأنا بانشر له جتته بالمنشار اللي بينشر فيه الخشب.... يضربني أنا آه لكن يعمل في ابني كده... لا »(٥٢).

المرأة الثانية هي التي تمثل كلاً من الدال الإيروطيقي والمدلول الجنسي (سنية، إنصاف..). أما الثالثة فهي التي حاولت العسال جعلها المرأة التي تمثل الذات الأنثوية المكتملة والمتوازنة والمتسقة كامرأة تعمل في الشأن العام(٥٣) كما سنرى لاحقاً.

تبقى المرأة الرابعة وهي ليلى التي بعثت من خلالها العسال روح التغيير النابع من الذات وليس من الخارج بعدما كانت مستسلمة لسلطة زوجها.

هؤلاء النساء لَسْنَ شخصيات متميزة فقط، وقادرة على مناوأة حاجة المجتمع الأبوي إلى وجود مفهوم متسق وواحدي للأنوثة، ولكنهن أيضاً يمثلن الازدواجية الجوهرية الكامنة في النظام الأمومي والقائمة على العناية والتدمير (عدلات مثلاً).

نوَّعت العسال من فئات شخصياتها حسب اختلاف رؤية كل منها ودورها؛ فلكل منها خصوصية ليست بيولوجية وإنما خصوصية موقعية متغيرة وجوهرية، يحددها موقع المرأة في النسق الثقافي الرمزي وعلاقتها به: بحيث حضرت الشخصيات النسوية على الصور التالية؛ المرأة النمطية امرأة تابعة للرجل وتمثّلها ليلى وخوخة وإنصاف.

ثم المرأة الجديدة، المرأة الحرة والقوية، والحريصة على صون كرامتها الإنسانية واستقلالها الاقتصادي، والملتحمة بالهم العام مثل الصحافية سلوى والطالبة منى،

---

(٥١) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ١٤٠.
(٥٢) المرجع نفسه، ص. ١٧٣.
(٥٣) Arthur Miller ,Times bends: A life (New york: Grove Press, 1987), p. 327.

وهذه المرأة هي المرأة الناضجة التي تسعى باستمرار إلى إغناء عالمها الداخلي وهي تنظر إلى الرجل نظرة متوازنة. ومثّل كل نوع من هذه الشخصيات حالة من الحالات: المقموعة والمضطهدة والمغتصبة والمرأة المطلقة وما تعيشه من مترتبات الطلاق كالحرمان من حضانة الطفل.

إن هذا التنوع الذي تعمدته العسال في بناء شخصياتها، كل بحسب موقعها، يمكن أن نعزوه إلى «تجنب خطاب التعميم والخبرة العالمية والسعي نحو المطالبة بخصوصية الموقع»[٥٤]، ربما يقودنا ذلك إلى تبين آلية بناء الشخصية الأنثوية التي يعتمد عليها إنتاج نص «سجن النساء »، وإلى ما نبحث عنه من وسائل إدراك ومكونات الكتابة الدرامية التي تتداخل مع نماذج المعرفة المتعددة؛ على الأساس الذي يمكننا من تحديد الخطوط لعالم شخصية أنثوية ممكنة[٥٥].

و - تفادي استخدام التوقع الأرسطوي في بنية الشخصية

ذهبت بعض القراءات النقدية إلى جعل صورة المرأة غير قابلة للتحديد، وهذا ما يستبعدها عن دائرة التحليل النسوي، على ألا تنزع هذه القراءات، المسماة بديلة، الشخصية من سياقها على اعتبار ضعفها وافتقارها إلى شخصية مكتملة، فالضعف وانقسام الذات (والنموذج على ذلك هي الصحافية سلوى) والميل إلى اتخاذ القرار يضع هؤلاء الشخصيات في حيز الإمكان والاحتمال، ولكن العسال تفادت ذلك بعدما أتقنت الإمساك ببناء هذه الشخصيات عندما جعلتها تنأى عن التوقعات الأرسطوية (التوقع في حركة الحدث وبناء الشخصية شرط أساسي من شروط البنية الدرامية الأرسطوية) ذلك لأن التوقعات لا تمثل إلا صيغة معكوسة من صيغ التفكير المتحيز والمسبق، وهذا السعي بمثابة مشروع لبناء الشخصية الأنثوية من خلال قناعات ذكورية مفروضة عليها من خارجها، وهذا بخلاف ما تراه العساف لدى بناء شخصيات نصها، إذ نجد أن هذه الشخصيات بعضها نما وتطور وغيّر من مسيرة حياته (ليلى، وسلوى ومنى)، وبعضها الآخر استسلم لمصيره ولم يتطور (خوخة، سنية) لذلك لجأت إلى الاتجاه التجريبي لبناء الشخصية وهو اتجاه يكسر كلاسيكية البنية الأرسطوية ويفسح في المجال أمام الكتابة النسائية لتأخذ مسارها ومكانها بمغايرة مسيرة الرجل الدرامية.

لذلك تسعى العسال أيضاً إلى بناء هذه الشخصية الأنثوية بشكل متفرد للغاية -

(٥٤) شوهات، أصوات بديلة، مرجع سابق، ص. ٤٤٨.
(٥٥) ايكو، مرجع سابق، ص ١٧١.

أي أن الشخصية الفردية النسائية لا بد أن تبنى بشكل خاص انطلاقاً من سمتي التواصل والانقطاع[٥٦] الخاصتين بها، تماماً كما انبنت شخصية ليلى التي لم يأت تغيرها من الخارج بل كان السجن المكان الذي أثيرت فيه شجونها، وأزالت سحب الضلال عن عينيها وانكشفت أمامها حقيقة علاقتها مع زوجها، وكان هذا المكان بمنزلة الصومعة حيث تأوي الذات إلى دواخلها وتكشف توتراتها ووجعها، فضلاً عن إسهام سلوى في توعيتها وإن بشكل غير مباشر، مما ساعد على إجلاء الحقيقة فحثها ذلك على القيام بالتغير.

وانسجاماً مع فكرة عدم التعاطف مع الشخصيات لا تصوغ العسال بنية الشخصيات صياغة مثالية أسلوبية، أو صياغة تبسيطية تسطيحية، بل تترك كل واحدة منها تسرد سيرتها من خلال المونولوغ أو الحوار مع الشخصية الأخرى بدون أن تتحول إلى شخصية مأساوية، وكل شخصية تمثل امرأة ضحية للسلطة الذكورية، وتتركها العسال تلقى مصيرها بشكل مبرمج كما لاقته عدلات: «... لازم كان اقتله وانشر جتته. أنا ما فرطش في شرف ابني وكان لازم آخد بتاره وبتار السنين اللي عشتها في سجن عذابه... ودلوقت انا هو رايحة على حبل المشنقة »....[٥٧]

لقد استغنت العسال عن بناء عقدة الشخصية التي يعتمد عليها أي إنتاج درامي، فإن ما تبحث عنه لصياغة خطاب شخصياتها النسوية هو وسائل إدراك وتحديد مكونات الكتابة التي تتداخل مع نماذج المعرفة المتعددة لكل شخصية من الشخصيات النسوية، وهي تقدم السلطة التي تخضع لها الشخصية تحركها وتمثل لها حتى في غيابها/سلطة الرجل/الحاضر/الغائب، لا يوجد رجل في النص باستثناء العسكري في السجن وسليم (زوج ليلى)/اللذين يمثلان شكلاً آخر من أشكال السلطة.

وفيما يتعلق بالمقاربات النسائية لكل من الدراما وبنيتها، وخضوع المرأة للرجل خضوعاً تاماً (ليلى وسليم) بل عليها أن تنساب على مساحة واسعة من اللعب play - ما يميز الدراما عن النص الإبداعي الآخر - والمقصود باللعب هنا ذلك الذي يرتبط بالمتفرج والقارئ أي النوع من اللعب ذي الطابع المتجاذب ambivalent، وموضوع هذا اللعب هو المشاعر التي تستدعيها المرأة المكتوبة[٥٨].

هذه المرأة لا يجب أن تخضع للاستهلاك الكامل؛ أي أن سماتها وملامحها لا بد أن تستعصي على الشرح والإحاطة - السهلة (سنية التي تختصر معاناتها وهي تردد:

---

(٥٦) John Gassner, Dramatic Soundings (New York: Crown, 1968), p. 324.

(٥٧) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ١٧٣.

(٥٨) شلوتر، مرجع سابق، ص. ٢٤٩.

«حبيت. اتخميت. قتلت. ارتحت.. حبيت. أتخميت. قتلت ارتحت. (تظل تردد هذا الكلام بشكل هستيري حتى تخرج من الزنزانة)»[٥٩] لذلك نجد أن التأكيد على مثل هذا اللعب يعني التأكيد على ألا يتم اختزال شخصية المرأة المكتوبة في النص الدرامي، وهذا ما لم تفعله العسال إذ إنها تركت مساحة كبيرة للشخصية بالحركة والقول والمناجاة؛ فافردت لكل شخصية مونولوغها الخاص بها لتجعلها متفردة. فقصتها التي سردتها تمثل عرضاً لتاريخ حالات فردية تمثلها الشخصيات في النص بحيث تمتلك فضاء التمثيل والزمن ومن ثم الذاكرة والتاريخ/الحكاية.

ز - خصوصية الشخصية وتفردها

لهذا التملك دور في عملية التفريد individuation التي تحدث في المسرحية بحيث تصير لكل شخصية خصوصيتها التي تميز الذات عن الأخرى. هذه الخصوصية التي تفترض، في أثناء تحليل الشخصيات، إعادة اكتشاف السياق ومقاربته في زمانه ومكانه[٦٠].

لقد قدَّم النص شخصيات تداوم في سردية لامتناهية على تأويلاتها المستقلة، والنساء جميعاً يغيّرن ويكررن قصصهن ويسرن في دوائر لامتناهية محاولات تحقيق مصداقية الذات، وذلك حتى يظهر تحول رئيسي آخر ينهي الخطاب. وتجسد كل حكاية الأنوثة في تنافسها وفي صراعها مع الذكورية. ويقدم النص أمثلة على الصراع من أجل التحرر من التسلط الذكوري وسلطته ومثالنا على ذلك أيضاً ليلى «ليلى: ما تخافيش علي يا سلوى أنا خلاص ما يهمنيش الحبس الانفرادي ولا يهمني السجن كمان»[٦١]. تجلي هذه الأمثلة –من خلال شخصيات – الموضوع / الآخر الذي يحمل كل المشاكل الدفينة والتابوهات المكبوتة، فتتسلل عبر هذا الخطاب أبعاد السلطة الذكورية، داخل إطار الأنساق الثقافية الأبوية التي تدل عليها شخصيات ليلى وخوخة وإنصاف وسنية.

تنطوي هذه الشخصيات على بعد درامي – لا يقوم على الصراع النفسي أو الصراع مع الآخر بل من أجل الآخر/الذكر؛ وهو ما يميّز الدراما النسوية. وهو مرتبط بسوء الحظ: فمنهن من يتلقين الفوائد التي تعود عليهن من جراء أخطاء الذكر (ليلى زوجها تاجر الممنوعات، وخوخة، وإنصاف)، ثم لا تكتفي الشخصيات/النساء بذلك، بل ويقمن بحماية هذه الأخطاء بطرق مجنونة: مثلاً خوخة التي فضلت أن تدفع البلاء عن

(٥٩) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ٥٨.
(٦٠) شلوتر، مرجع سابق، ص. ٣٣٣.
(٦١) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ١٨٣.

زوجها وتتلقى هي عقوبة السجن مكانه «أنهن مضطرات لفعل ذلك لهذا إنهن ضحايا»(٦٢).

في مجال آخر تعتبر الشخصيات النسائية في المسرح شريكات في دعم النظام الأبوي، لذلك نراهن في هذا النص مصدر الذنب والتشظي القائم على التصارع مع الذات مثل سلوى التي تبدو ثائرة على النظام والسلطة، وتشترك في المظاهرات ضد الظلم مطالبة بالعدالة والحرية، وتعتبر أن للمرأة خصوصية: فحل مشاكلها لا يمكن أن يتأتى من تأثرها ضد الظلم فقط، لذلك ينبغي أن تنفرد بنضال تطالب فيه بحقوقها الشرعية وهي تثير قضية الأحوال الشخصية التي تقيد حرية قرار المرأة، ويتبين ذلك من خلال الحوار الذي يدور بين سلوى ومنى الطالبة المتمردة والثائرة:

«منى: حضرتك مهتمة بقضية المرأة. وأنا مش مؤمنة إطلاقاً أن فيه حاجة اسمها قضية المرأة. القضية الحقيقية هي قضية المجتمع كله»(٦٣). أوحت العسال بالإشارة إلى تحول النظرة النسوية مؤخراً من النضال الفردي لنيل استقلال الذات إلى ضرورة حدث تحول مجتمعي. انعكس هذا التحول النسوي على منح الفرد فرصة لتطوير الذات، ولم يقصره على تحرك نضالي يسعى إلى وضع حد للقهر المرتبط بالرجال. ومن ثم فهو بالضرورة كفاح تنشد صاحباته اجتثاث أيديولوجية الهيمنة(٦٤).

«سلوى: (تبتسم في سخرية ورقة) ده صحيح يا منى بس فيه خصوصية لقضية المرأة

منى: خصوصية إيه؟ الست واخدة كل حقوقها المهم أنها تمارسها وتعيشها لكن تقوليلي خصوصية؟

سلوى: ليه لما الست بتبقى قاعدة في بيتها وبتجيلها ورقة طلاقها دي مش خصوصية؟ ولما جوزها بيتجوز عليها ويقولها إن كان عاجبك ويا تتحمل يا إما بيتها بيتخرب. دي مش خصوصية...»(٦٥).

ذلك نجد سلوى – في الوقت نفسه – تدعم النظام الأبوي، هذا ما أكدت عليه العسال وما يشير إلى أن المرأة تستطيع أن تتظاهر وتتحدى النظام والسلطة السياسية، في الوقت الذي ما زالت فيه تحافظ على القيم الأخلاقية الذكورية وتعيد إنتاجها بنقلها إلى ابنتها من خلال تربيتها، وهي ما زالت خزان الموروث، وهذا ما يوضحه الحوار الذي دار بين منى وسلوى:

(٦٢) Arthur Miller, Op. Cit., p. 327.
(٦٣) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ٦٣.
(٦٤) جانيت براون، مرجع سابق، ص. ٢٩
(٦٥) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ٦٣.

«منى: اسمحي لي أقولك إنك عايشة تناقض غريب حضرتك ست تقدمية وبتناضلي من أجل قضية الوطن، ومع ذلك عايشة تناقض فظيع. إنتي ست متحررة فعلاً ولسه شايفة ان هدى بنت وخايفة على غشاء بكارتها»(٦٦).

تداوم هذه الشخصيات النسائية على الازدواج وإزاحات فضاءات القيم التي تنسب إلى الهوية الجنسية المقابلة. وهذه الإزاحة تتم بغرض إعادة تبنّي فضاءات تقليدية والعبور داخل المرآة مرة أخرى(٦٧)؛ بحيث يمكن للذات أن تكون الآخر بشكل سريع، وأن تصبح رجلاً (سلوى التي تصفع ابنتها لزيارة هذه الأخيرة صديقها في منزله مع العلم بأن أمه كانت موجودة في المنزل)، والرجل امرأة (زوج خوخة) الذي وافق على أن تسجن زوجه مكانه.

تعمدت العسال في خطابها الدرامي حين بنت هذه الشخصية تشظية الذات للمرأة المفردة إلى أجزائها المتناقضة المكونة لها. إذا كان الإحساس بالذات نسوياً على اعتبار أن مؤلفة النص امرأة، فإن مفهوم الذات يحتوي الذكورة ويستوعبها، وهكذا نجد سلوى وخوخة جزءاً من ذكر، فهي معه حتى إن اعتقدت أنها تحررت، ولكن -حسب الحوار الذي أعلنت فيه عن هواجسها وخوفها على ابنتها - الذات هي مستودع التجربة باعتبارها تعبر عن الزمن المتراكم، ثم نجد أن البنات يمثلن هواجس الهوية الجنسية المرتبطة بأمهاتهن(٦٨) والتي ترفضها البنات (منى الطالبة وهدى ابنة سلوى وقد خاصمت هدى أمها).

ومسألة ازدواجية الذات وغموضها والتباسها بفكرة الهوية الجنسية كانت من القضايا التي توقف عندها فوكو، يقول: «إن ذلك الشيء الذي لم يدخل حيز التفكير مهما كان الاسم الذي تمنحه إياه يستقر داخل الإنسان على نحو يجعل منه تاريخاً تراكمياً. إن هذا الشيء بالنسبة للإنسان هو الآخر الذي يوجد في تجاور مع الإنسان، وذلك في تماثل جديد وفي ازدواجية لا يمكن تجنبها»(٦٩).

بالنسبة إلى هذه الشخصية/المرأة التي تعيش في هذا الفضاء الذي يمكن تأويله باعتباره منطقة لا غور لها من طبيعة الإنسان أو باعتبارها حصناً منيعاً في تاريخه: هو الفضاء الذي ترتبط به على نحو مختلف تماماً، في عاداته وتقاليده وقيمه الأخلاقية: الشرف والصيت وتحصين البكارة وغيرها «إنه فضاء منفصل عنها وحتمي بالنسبة

(٦٦) المرجع نفسه، ص. ١٣٢.
(٦٧) شلوتر، مرجع سابق، ص. ٢٣١.
(٦٨) المرجع نفسه، ص. ٢٣١.
(٦٩) فوكو، حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص. ٢٣٤.

إليها في آن واحد»[٧٠].

تساوت هذه المرأة مع غيرها من شخصيات النص، إذ لم تأبه العسال بأن تكون هناك بطلة protagoniste ممثلة لجماعة، مع العلم بأنها جعلت من منى المناضلة التي تنبذ الفردية ولا تتطلع إطلاقاً إلى غايات مبنية على التفرقة بين الجنسين، ومع ذلك لم تول العسال منى دوراً كبيراً في توعية النساء السجينات الجاهلات والمستسلمات لقدرهن، ربما لأن مصيرهن قد حدد: الحكم بالإعدام، والسجن المؤبد، ولم يعد بالإمكان العمل على التغيير. كذلك لم تهجس العسال إلى إثارة حالة التعاطف مع المرأة السجينة، بل كان هاجسها هو عرض حالات نساء ضحايا السلطة الذكورية الغائبة/الحاضرة داخل أسوار السجن حيث دخل أغلبهن ظلماً.

ثالثاً – زمن الخطاب ومكانه في «سجن النساء»

يقدم النص رسماً توضيحياً diagramme قوياً ومطرداً لتنظيم الحدث/الحالة التي عبَّرت شخصيات الدراما عنها، ولتلك العناصر المكونة لأماكن أخرى وأزمنة أخرى. يتراوح الزمان بين الماضي والمستقبل، وهو ما أعطى النص حيويته التي حلت بها المتغيرات الزمنية محل المتغيرات المكانية (السجن). والزمن يتمدد ويتباطأ ويتسع ويتسارع في اختراقه المكان (المكان الرمزي/السجن وتمثلاته) حيث تجتمع الشخصيات النسائية خاضعة لسلطته: الماضي الموروث البعيد المنشأ والتربية التي عاشتها وتلقتها بعض الشخصيات في هذا النص والتي تشترك في قضية واحدة هي خضوعها لسلطة الأب والماضي القريب: ماضٍ يؤرخ لعذابات هذه الشخصيات وما أصابها من تعدٍّ واغتصاب وذل، والحاضر الذي ربما يحمل ملامح الوعي لديها لتمارس دورها في تغييره[٧١].

يطابق زمن النص الزمن الحاضر؛ أي زمن الكتابة وهو زمن السرد والقص. واختارت العسال أسلوب السرد لما له من أهمية في بناء علاقة مع الزمن والسرد يشكل عالماً متماسكاً متخيلاً تحاك ضمنه صور الذات عن ماضيها، وتندغم فيه أهواء وتحيزات، ونزوعات وتكوينات عقائدية يصوغها الحاضر بتعقيداته بقدر ما يصوغها الماضي بمتجلياته وخفاياه»[٧٢].

---

(٧٠) المرجع نفسه، ص. ٢٣٤.

(٧١) جايتر باسبيفاك / كريستوفر فرنوريس، صور دريدا: ثلاث مقالات عن التفكيك، اختيار وترجمة حسام نايل، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٢٠.

(٧٢) كمال أبو ديب، مقدمة ترجمة كتاب ادوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، مجلة الآداب البيروتية، عدد ٩٦ ديسمبر، ص. ١٨.

من هذا الخليط بين الزمنين الماضي والحاضر تنسج حكاية: هي تاريخ كل من خوخة وإنصاف، حكاية الذات لنفسها وللعالم. كما أن هذا الزمن – كما هو مطروح في نص «سجن النساء»- لا يصاغ من مقياس إيديولوجي يسقط عمودياً على الواقع، إنما يصاغ من رؤية تغييرية؛ وهو زمن أنثوي مغاير، فبدل أن تظل المرأة أسيرة الماضي – حسب ما تعودنا- الآن/هنا، وقد تكتسب أفقاً وعمقاً معنويين، بعدما أدركت ضرورة الانتقال من المعاناة التي عاشتها في الماضي إلى عرض المشكلة في زمن الحاضر، وهو حاضر المعاناة والرفض، حاضر التمرد والسعي نحو الانعتاق من صورة قيود السلطة الذكورية للانفتاح على المستقبل، وتجسد ذلك من خلال شخصية ليلى، عوض الانطواء على النفس والثبات في الزمن (ليلى، منى، سلوى) وهذا ما وعته نساء السجن، فالسجن لم يعد يشكل خطراً، إذ اخترقته شخصيات النص ليصير السجن مادياً فقط. وهذا ما توصلت إليه ليلى: «ما تخافيش عليا يا سلوى أنا خلاص ما يهمنيش الحبس الانفرادي ولا يهمني السجن كمان.... »[٧٣] وما اقتنعت به شفيقة: «لا يا نضري لا. مش ده السجن يا ضنايا لا السجن هو الضلمة يا حبيبتي اللي تبقى فيه الست منا السجن كسرة القلب وغدر الزمان. السجن هو الحيرة والقهرة....»[٧٤] تدعو هؤلاء النساء إلى تجاوز مفهوم السجن المادي، وإلى شرح معاناتهن الناتجة من سجن آخر / الرمز وهو -حسب فوكو – «إننا لا نعيش في فراغ يمكن أن نضع داخله الأفراد والأشياء إننا نحيا داخل مجموعة من العلاقات تشكل الفضاءات الفعلية في ثقافة ما»[٧٥].

صاغت العسال فكرة السجن بالمعنى المجازي الذي يترجم «المكان الذي أشغله في اللحظة التي أنظر فيها إلى نفسي في المرآة »وهو مكان فعلي وحقيقي للغاية، وتداولت هذا المعنى بعض النساء اللاتي أدركن الفرق بين ماهية السجن بمعناه المادي والمجازي. مثلاً تقول ليلى: «السعادة هنا في السجن»[٧٦] وكذلك تفرق شفيقة بين المعنين فتقول: «ما انتي لما تزيحي الهم من على قلبك وتغسلي عارك بايدك وتاخدي بتارك تبقى سعادتك بعد كده في أي مكان جو السجن أو براه»[٧٧].

أسهم عنصرا الزمان والمكان في صياغة خطاب النص ودفعا به إلى بلورة رؤية نسائية صاغتها المرأة/المؤلفة، عندما جعلت الزمن –بمعناه التقويمي –هو الزمن المتحرك الذي بلغت فيه المرأة وعيها وإدراكها بدت ملامح تأثيرهما في زمن الحاضر،

(٧٣) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ١٨٢.

(٧٤) المرجع نفسه، ص. ١٧١.

(٧٥) فوكو، حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص. ٢٣١.

(٧٦) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ١٧١.

(٧٧) المرجع نفسه، ص. ١٧١

وعندما حولت المكان المادي إلى مكان رمزي.

الخاتمة

إن نص «سجن النساء» يمثل خطاباً كاشفاً بالمعنى الذي طرحه فوكو حين قال: «إن الخطاب ليس تجلياً للذات العارفة المفكرة، ينبني تدريجياً في جلال وعظمة، بل هو على العكس، وحدة كلية يمكن من خلالها تحديد درجة تشتت الذات، أو درجة توزعها بين مسالك dispersion عديدة وانفصالها discontinuité عن نفسها»[(٧٨)]، فهو يكشف عن توزع ذات الكاتبة بين البعد الجمالي الفني للنص والرؤية الفكرية التي تود – من خلالها – أن تثير قضية المرأة وتبلّغ عن خطابها.

أعادت العسال في كتابتها إنتاج التصورات الثقافية والقيمية الأخلاقية عن علاقة الذات بالآخر/الرجل. وكتابتها أصبحت مجازاً في عالم متغير. أي، رحلة تلعب فيها دوراً إيجابياً مشاركاً، لتعبّر عما هو كائن وما تود أن يكون، لذلك نرى في كتابتها ولادة صراعات وجدانية (سنية، وشفيقة)، من أجل التغيير (ليلى، منى، سلوى)[(٧٩)]، ودعوة إلى تجاوز ثنائية خطاب الرجل السائد الذي يجد تبريره في النظام الاجتماعي المسيطر، وثنائية خطاب الذات المستلبة والمستغلة والمستضعفة على المستويين الخاص والعام:

فعلى المستوى الخاص يأتي الحل من خلال نضال المرأة نفسها وليس من ضمن حل عام لمشاكل المجتمع كافة. هذا ما طرحته سلوى وخصت به المرأة وأبرزته العسال من خلال شخصية عواطف. وأما العام فقد برز عندما دعت العسال المرأة إلى تجاوزه بإدخالها في صميم الصراعات القائمة عن طريق مشاركة المرأة في المظاهرات (سلوى ومنى وبعد صحوتها ليلى التي أعلنت: «لو كنت دخلت السجن المرة دي عن طريق الصدفة المرة اللي جايه حادخله لأني مش حاسكت على أي شكل من أشكال الظلم والزيف والكذب»)[(٨٠)]، وذلك بهدف تحرير الطاقات الاجتماعية، وتفعيلها في نطاق حركة المجتمع، وبمنحها فرص المساهمة في صنع القرار ليس في المسائل التي تخصها هي كجنس فقط، بل في مختلف القضايا التي يحتاجها المجتمع وهذا ما تعلنه منى: «حضرتك مهتمة بقضية المرأة. وأنا مش مؤمنة إطلاقاً إن فيه حاجة اسمها قضية

---

(٧٨) فوكو، مرجع سابق، ص. ٣٠.

(٧٩) الصدة، الكتابة الإبداعية، ذاكرة المستقبل، موسوعة المرأة العربية، طبعة تجريبية، جزء ١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١٩١.

(٨٠) فتحية العسال، مرجع سابق، ص. ١٨٤.

امرأة. القضية الحقيقية هي قضية المجتمع كله»(٨١) ولكن العسال شاءت أن تعمل على النظم المسرحية الخاصة بالموضوع، حيث تضع تسلسلاً في الأصداء تعمل بطول الخطوط التي رسخها هذا المركب (الطلاق - الاغتصاب- الاستسلام - الرفض - التمرد - التواطؤ ضد الذات) لكن كموضوعات للمسرح فهي تتطابق مع الأوضاع الاجتماعية والحقوقية للمرأة العربية حتى هذه المرحلة.

ورغم أن العسال- مثل بعض المؤلِّفات الدراميات - تتبنى في «سجن النساء» شكلاً درامياً يشي دلالياً بهذه الرؤية للطبيعة التعددية المتعارضة المتقاطعة لتجربة المرأة، فقد صاغت خطابها في نص تمردت فيه على البناء المألوف، لأن النص الدرامي يقتضي حضور الشخصية في سياق أدائي/ مشهدي/تجسيدي على تماس مع المتلقي من خلال السرد، مما يحول النص السردي إلى نص أدائي performatif، اعترافي confessionnel يستدعي الماضي تمثيلاً عبر الذات الراوية، ويضفي على السرد طابع الدرامية(٨٢)، وحاولت خلخلته مع احتفاظها ببعض عناصر البناء الدرامي التقليدي في بناء الشخصية، فوضعت ليلى وفق النموذج الكلاسيكي المتكامل الذي تنطلق فيه الشخصية من موقف متأزم يفجر صراعاً خارجياً وداخلياً يفضي إلى أحداث تتطور بالشخصية حتى تبلغ نقطة التحول والاكتشاف(٨٣)، وجعلت تعاقب الأحداث لولبياً تعاملت معه العسال في سياق الاتجاه التجريبي، لجهة إهمال التشخيص السيكولوجي وترك التعبير حراً للشخصية، والتنقل دون قيد مرجعي بين أزمنة الماضي والحاضر، وحيث تتزامن السردية وينكسر تسلسلها المعهود(٨٤).

وكغيرها من المؤلِّفات الدراميات، لم تترك شخصياتها تبلغ خاتمة الموت أو الزواج كغايتين إجباريتين تفرضان غالباً على البطلة الأنثى، بل صار الأمر بالنسبة إلى العسال كما هو بالنسبة إلى مؤلفات أخريات: يتلخص في أن الاكتشاف récognition يحل محل الانفراج résolution. ولا ينبغي أن يعتبر انفراج التوترات المتجسد في حلول كالاتحاد أو التكامل فهي حلول قاصرة للغاية، لدرجة أنها لا تتواءم مع الطابع ذي النهايات المفتوحة الذي يميز الكتابات النسائية(٨٥)، بل كان الانفراج متجاوزاً للاتحاد أو التكامل ليقف عند حدود التصالح مع الذات كما فعلت ليلى وكذلك سلوى

---

(٨١) المرجع نفسه، ص. ٦٣.

(٨٢) Raymond Williams, Modern Tragedy, Stanford University press, 1966, pp. 157-158.

(٨٣) السرد والمسرح، إعداد السينوغرافيا، منطق الجنس الدرامي، مجموعة مؤلفين، ترجمة أشرف الصباغ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص. ١٦.

(٨٤) يمنى العيد، ذاكرة المستقبل مرجع سابق، الجزء الأول، ص. ٤.

(٨٥) جانيت براون، مرجع سابق، ص. ١٩.

عندما تخلّت ليلى عن حالة الاستسلام والخضوع الأعمى لزوجها، وعندما أدركت سلوى بأنها تحمل موروثاً ذكورياً تحمي من خلاله كل القيم الذكورية (الحفاظ على البكارة، والخوف على الفتاة من علاقتها بالشاب....).

إن هذه التغيرات التي قام عليها النص الدرامي لا تسعى إلى صياغة دراما نسوية - حسب التصنيفات السائدة اليوم - على الرغم من هذه المحاولات الجادة في بعض التغييرات الشكلية التي قامت بها أغلب المؤلفات اللاتي يسعين إلى تأسيس دراما نسوية، ولكن هناك ما يماثلها من تغييرات قام بها المؤلف أيضاً لتصير أكثر ملاءمة وانسجاماً مع الفكرة التي يود معالجتها. وإلا صار لزاماً علينا أن نطرح وجهة نظر مفادها أن القراءة النسوية ينبغي عليها أن تتعامل مع غير الممكن، فإنها قراءة لنص لم يوجد بعد، لذلك اختارت العسال ما يمكن أن يسهم في التعبير عن رؤيتها الفكرية والتعبير عن خطاب أنثوي حافل في الصراع الدائر بين خصمين: ذكر/أنثى/رجل/امرأة كما تظهر في اللغة لحظة الانفراج التي لا تقدم الخاسر/الضحية/المرأة في صيغة سنتمانتالية تدفع الدرامي إلى آفاق عالم أكثر شفافية، في إطار الشروط الدرامية القائمة، وربما تؤسس بعض هذه التغيرات الشكلية لبنية دراما «نسوية».

ولم تصمت شهرزاد

إشكالية خطابها اليوم

نازك سابا يارد

شغلت المرأة منذ القدم مخيّلة الشعوب. ألّه السومريون والبابليون عشتار وآرورا، والفراعنة إيزيس، ثمّ ألّه اليونان والرومان أثينا وأفروديت. وحاك الفينيقيون أساطيرهم حول بطولة إليسا وأوروبا، واليونان حول إخلاص بينيلوب. ثمّ جاءت المسيحية لتحيط مريم بهالة من القدسية، والإسلام ليحفز روحانية رابعة العدوية. ولكن في مقابل المرأة الإلهة والبطلة والقديسة تقدَّم لها قصة حواء التي كانت السبب في طرد الإنسان من الجنة، وأسطورة ميديا التي قتلت أخاها ثم ولديها. ففي هذا الخطاب نجد أن المرأة اعتُبرت إما قدّيسة أو شيطاناً. واليوم تشغل المرأة الأفكار والكلام أكثر مما كانت تشغل من قبل، يتناولها خطاب السياسيين والحقوقيين ورجال الدين، خطاب علماء الاجتماع وعلماء النفس، خطاب الأدباء والشعراء، خطاب الرجال والنساء العاديين.

ولألقي بعض الضوء على الخطاب المتداول اليوم حول المرأة اخترت روايتين لبنانيتين معاصرتين: رواية كتبها رجل، هي «تصطفل ميريل ستريب» (٢٠٠١) لرشيد الضعيف، الأديب اللبناني من زغرتا، في شمالي لبنان، ورواية كتبتها امرأة، هي «مريم الحكايا» (٢٠٠٢) لعلوية صبح، من جنوب لبنان. وذلك لكي أقارن بين خطاب كل من الكاتب والكاتبة حول المرأة. إلا أن رواية علوية صبح ثلاثة أضعاف رواية الضعيف،

ولذلك سيكون ما يتجلّى فيها من خطاب حول المرأة أكثر تنوّعاً ممّا في كتاب الضعيف.

يجمع بين الروايتين أنهما تدوران، بالدرجة الأولى، حول المرأة اللبنانية، وأنهما، كلتيهما، رُويتا بصيغة المتكلم. فـ«رشود» هو البطل/الراوية في رواية رشيد الضعيف، ومريم هي البطلة/الراوية في قصة علوية صبح. وعليه نرى أن الرواية الأولى تعبّر بصراحة عن خطاب يتداوله رجل حول المرأة، فيما تعبّر الثانية عن خطاب تتداوله امرأة، سواء تناول خطابها النساء أم الرجال.

تقدّم الروايتان، ولا سيّما رواية علوية صبح، تصوّرات لرجال ونساء تختلف باختلاف بيئاتهم وتتباين بتباين هذه البيئات. تدور أحداث رواية الضعيف في المدينة، فنساؤه ورجاله بالتالي مدينيون من البرجوازية الصغيرة، فيما تدور أحداث رواية علوية صبح ما بين القرية والمدينة، فنساؤها ورجالها قرويو المنشأ والذهنية، لهم عاداتهم وتقاليدهم وقيمهم وأعمالهم، إلا أن بعض بناتهم انتقلن إلى المدينة مما غيّر حياتهن وعقليتهن، وهنا نجد بعض الفوارق بين الخطاب المتداول عن المرأة في الروايتين.

خطاب الرجل في الروايتين

لا غرابة في أن يكون خطاب القرويين عن المرأة في «مريم الحكايا» هو خطاب الرجل التقليدي الذي يتمثّل الرجولة في الفحولة والسلطة والسيطرة، وعليه لا يرى في المرأة سوى كائن يتحكّم به وأداة لممارسة الجنس والإنجاب، ولا سيّما إنجاب الصبيان. أراد عمّ فاطمة وخالها أن يزوّجاها حين كانت في العاشرة من عمرها، إذ كانت يتيمة الأب وكانت أمها قد تركت أولادها لتلحق بعشيقها. وحين هربت فاطمة رافضة الزواج ضربها عمّها الذي كانت في عهدته وأجبرها على أن تتزوّج. كانت تلعب باللعب مع إخوتها الصغار، وتهرب كلما رأت زوجها يخلع سرواله. تهرب من البيت ليلاً إذ كان خوفها من الزوج أكبر من خوفها من الليل، فأخذ يربطها كي لا تهرب. وكلما اقترب منها كانت تبكي وتصرخ. حين شكاها الزوج إلى عمّها وبّخها العم على نشوزها، وهي لا تفهم ما يقوله لها عن الجنس والمضاجعة.[1] ونصح العم والخال الزوج بضربها كي تحسّ أنه «رجّال. إذا المرا ما فزعت من الرجّال ما فيه ليها.»[2] ولم يخطر للزوج ولا للعم أن الفتاة طفلة لا تعرف شيئاً عن الجنس والمضاجعة، وأنها إنسان لها أحاسيس ومشاعر. في النهاية ربط زوجها يديها ومدّدها على الفراش فيما كانت تصرخ

(١) علوية صبح، مريم الحكايا، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٢، ص ١٤٧-١٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥١.

من الخوف، ودخلها،[٣] تماماً كما كان يدخل بقرته حين رفضت الطفلة في أوّل الأمر أن يضاجعها. لم يجد فارقاً بين الحيوان وزوجته، بل اكتشف لساعته أن أعضاء زوجته التناسلية تشبه تماماً أعضاء البقرة التناسلية، «فالبقرة برحمها ومهبلها ومشفريها مثل المرأة تماماً. واطمأنّ، فالمشفران يستقبلان العضو الذكري، وفي المهبل يتجمع سائله المنوي الذي يرحل صعوداً عبر عنق الرحم حيث تنتظره البويضة لعلّها تُلقّح وتتحوّل إلى جنين.»[٤] حتى بعد أن مرّت سنوات عديدة على زواجهما ظلّ حسن يضرب فاطمة، يمسكها من شعرها ويشدّها ويضرب رأسها بالحائط،[٥] كي لا تنسى أنه الرجل. وحين نزلا إلى بيروت وأرادت أن تسير إلى جانبه انتهرها وأمرها أن تمشي خلفه كي لا يسخر منه أولاد عمّه قائلين «أبو أحمد مشى مراته حدّه.»[٦] وكلما ولدت فاطمة بنتاً كان يزداد خوفها من هذا الزوج، إذ كان لهما ثماني بنات. وحين حملت بعد إنجابها البنت الثامنة هدّدها زوجها بأن يقتلها هي وبناتها إذا أنجبت بنتاً تاسعة، وحرّضها على الإجهاض. وحين أجهضت وكان الجنين صبياً جنّ جنون الزوج وشتمها، متناسياً أنه هو الذي كان قد حرّضها على الإجهاض.[٧]

أما أبو يوسف فلا يدعو زوجته إلا «حمارة» و«بهيمة» فيما يتغزّل بغيرها من النساء.[٨] فالمجال العام هو مجال الذكر، له السلطة والسيطرة والحقوق والحريات. فإن لم يستطع أن يمارسها في مجتمعاته القامعة يمارسها داخل بيته. فالرجل يشعر أنه وحده الآمر والناهي، وأنه وحده يفرض الشروط والقوانين على تصرّف نسائه، من زوجات وأخوات وبنات. وفي هذا الخطاب الذكوري يحقّ للرجل أن يتغزّل بمن يريد، وأن يضاجع من يريد، فالنظام ذكوري والذكر هو الآمر الناهي.

وطبيعي أن لا يعترف هذا الخطاب بأن للمرأة حق حريّة التصرف، حتى في قضايا يومية أو فيما يتعلّق بعقيدتها الشخصية. فوالد مريم وأخوها كانا يجبران الأم والأخوات على تغطية رؤوسهن؛ وحين رأى الأخ مريم في مظاهرة كاشفة عن رأسها ضربها حين عادت إلى البيت.[٩] وإذا خرجت المرأة على قواعد السلوك العام يكون مصيرها الموت، إما الحقيقي أو الوهمي. فنزيهة، خالة مريم، غرّر بها قوّاد بعد أن

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٢.
(٤) المصدر السابق، ص ١٥٩.
(٥) المصدر السابق، ص ٧٠.
(٦) المصدر السباق، ص ١١٤.
(٧) المصدر السابق، ص ١٧٥.
(٨) المصدر السابق، ص ٢٤١.
(٩) المصدر السابق، ص ٥٠-٥١.

وعدها بالزواج. أخلف بوعده وحوّلها إلى مومس، فشطب والدها وأخوها اسمها من سجلات الأحياء وادّعيا أنها ماتت. إلا أنهما كانا يقبلان الأموال التي كانت ترسلها إلى أسرتهما مع إصرارهما على أنها ميتة.[١٠]

فهل نجد أن خطاب الرجل الذي ليس قروياً يختلف عن خطاب الرجل القروي؟

رشّود في رواية «تصطفل ميريل ستريب» لم يكن قروياً من الجنوب، وإنما كان رجلاً متعلماً من سكّان بيروت. إلا أن خطابه هو أيضاً هو الخطاب الذكوري، خطاب الرجل التقليدي الذي لا يرى في المرأة إلا أداة للجنس وما يثيره جسمها من شهوة. فعلاقته بجميع النساء علاقة جنسية خالصة. نجد ذلك في قوله إنه يحبّ أن يخبر خطيبته أخبار غرامياته الجنسية السابقة كي «تفهم أنني لم أصل إليها على «الفينيش». وهو يصف مفصلاً مضاجعته لزوجته وطريقتها في الاستمناء، وكلامه مع زوجته ورفاقه لا يتناول سوى الجنس وأعضائه.[١١] لذلك يقول إنه لا يشعر أن زوجته له «إلا حين يكون فيها.»[١٢] والزوجة التي «أشبعها» زوجها جنسياً لا تعود تعترض على شيء، فالمرأة لا يمكن أن تهجر الزوج «الفحل».[١٣] ومن هذا المنطلق الذكوري التقليدي يعتبر البطل/الراوية أن الرجال قوّامون على النساء. فيؤكّد أنه «مهما تغيّرت الأزمنة... يبقى الرجل رجلاً والمرأة امرأة. وعلى المرأة دائماً وأبداً أن تستجيب لزوجها عندما يناديها، ويجب أن تطيعه في الأمور الحاسمة، حتى ولو كانت هذه الطاعة مكلفة نفسياً بالنسبة إليها.»[١٤] فيصف رشّود علاقات أصدقائه مع زوجاتهم اللواتي ينالهن الضرب إن لم يخضعن لهم،[١٥] تماماً كما ينال زوجات القروي الجنوبي في رواية علوية صبح. بناء على هذه النظرة إلى المرأة يقدّس البطل/الراوية المرأة الطاهرة، فيعتزّ بأن تقزّز زوجته من مائه وإصرارها على الاستحمام بعد المضاجعة برهان على «اعتبارها ما يرافق الجنس من إفرازات وسخاً» وهذا «دليل طهر في النفس.»[١٦] ويعرض مفصلاً رأيه في أهمية البكارة قبل الزواج، «فجسد الفتاة يجب أن يتسلمه الزوج كاملاً متكاملاً. هذه هدية ثمينة للزوج تظلّ تؤثّر فيه إيجاباً على دوام الأيام.»[١٧] ولذلك يثور على ما

(١٠) المصدر السابق، ص ٢١٧-٢٢٢.
(١١) رشيد الضعيف، تصطفل ميريل ستريب، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٢، ص ١٦-٢٠، ٣٥، ١٣٦-١٣٧.
(١٢) المصدر السابق، ص ٤٣.
(١٣) المصدر السابق، ص ٥١.
(١٤) المصدر السابق، ص ١٤٣.
(١٥) المصدر السابق، ص ٦٠.
(١٦) المصدر السابق، ص ٢٦.
(١٧) المصدر السابق، ص ١٣٩.

يعتبره من تناقضات مجتمعنا الذي يقتل الفتاة محواً للعار، فيما ينشر إعلانات على قارعة الطرقات وفي التلفزيونات تشجع على استخدام الواقي الذكري.[١٨] ومع أنه يدّعي أنه يحبّ أن يساعد المرأة على الخروج من القوقعة التي وضعتها فيها التقاليد، إلا أنه في الوقت ذاته يحبّ أن تبقى المرأة محافظة على الحدّ الأدنى.[١٩] ولذلك يصدمه أن تطلب خطيبته البيرة من النادل مباشرة، بدلاً من أن توجّه طلبها إليه هو فيطلب عنها.[٢٠] ففي توجيه الخطيبة طلبها إلى النادل مباشرة يبدأ رشود يعي الفرق بين خطابه عن المرأة والواقع الذي تعيشه هذه المرأة. أما القارئ فيشعر أن رغبة الراوي في إخراج المرأة من «قوقعة التقاليد» لم تتعدَّ اللسان إلى رغبة تغيير مبدئي في موقفه من المرأة وحقها بالحرية والاستقلال.

وموقف جلال في «مريم الحكايا» شبيه بموقف رشود، إذ ادعيا كلاهما أنهما مع تحرّر المرأة من قوقعة التقاليد، فيتضح أن خطابهما هذا لا يمتّ بصلة إلى حقيقة تفكيرهما. حين خطب جلال ابتسام ادّعى أن ماضيها لا يهمه، ولا يهمّه من عشقت قبله، فكلّ ما يهمّه هو الحقيقة والحاضر. وحين صدّقته ابتسام وأطلعته بصدق على كل ماضيها، تغيّر تماماً. ظهر على حقيقته، حقيقة الرجل الذكوري التقليدي، الذي يعتبر أن سلطته وسيطرته على المرأة تثبتان رجولته، وأن الحرية الجنسية من حقّه وحده وليست من حقّ المرأة، وأن الزوجة يجب أن تأتيه بكراً وإلا اعتُبرت عاهرة. وكلام أهله يعكس أيضاً هذه العقلية. حينذاك تحوّل إلى رجل قاسٍ شديد الغيرة والانتقام، لا يحترمها ولا يثق بها، يمنعها حتى الاتصال بصديقاتها. وتزداد قسوته أمام أسرته، أمام أمه التي تقول إن على الرجل أن «يشلح» زوجته إذا لم تكن «منيحة» كما «يشلح صباطه»، وأمام أبيه الذي يكرّر أن «المرا مثل السجادة العجمية، كلما الواحد ضربها ودعوسها بتجوهر.» ويأخذ جلال بنصيحة الوالد، «فيدعوس» زوجته ويضربها حتى «تمسح جسدها» ونحلت وذابت وتسمّر الخوف في عينيها. وإذا طالبت بالطلاق هدّدها بحرمانها من أولادها. فباتت تشعر أنها لا تعرف هذا الرجل الذي ينام بجانبها كما أنه هو لا يعرفها.[٢١] ويتّضح لابتسام أن هذا الرجل الذي ادّعى التحرّر والانفتاح تجمّعت في جسده وعقله وعضوه الجنسي كل قرون الذهنية والتقاليد الماضية. فخطابه هو خطاب والده وأجداده وأسلافه منذ أقدم العصور. وحين تقصّ ابتسام على صديقتها تفاصيل زواجها التعيس تؤكد لها الصديقة أن حكاية زواجها ليس حكايتها هي وحدها،

(١٨) المصدر السابق، ص ٨٦-٨٨.
(١٩) المصدر السابق، ص ٩١.
(٢٠) المصدر السابق، ص ٩٠.
(٢١) صبح، مصدر سابق، ص ٢٨٣-٢٩٧.

وإنما «سمعت الكلام نفسه من هدى وجمانة وسميحة ومن أسماء كثيرة أخرى.»[٢٢] وكأن ما توحي به الكاتبة هنا باسم إحدى بطلاتها هو أن خطاب الرجل الشرقي حول المرأة لم ولا يتغيّر، مهما ادّعى، فهو لا يزال هو هو كما كان منذ قرون. فالمرأة بالنسبة إليه تكون إما عذراء طاهرة، كما تخيّل رشّود أن تكون زوجته قبل أن يكتشف الحقيقة، وهكذا تزوّجها، أو تكون مومساً، كما اعتبر جلال زوجته حين أطلعته على ماضي علاقاتها، فعاملها كالمومس. فإن تزوّج الرجل المرأة المتعلمة الذكية المتحرّرة يعتبر أن تحرّرها ذهني ثقافي فقط، وليس جسدياً أيضاً. وحين يكتشف أنها ليست العذراء التي توهّم، يعاملها كمومس، بكل ما يرافق هذه التسمية من احتقار وإذلال وقهر.

أما رشّود فكانت ردّة فعله على موقف زوجته مختلفة، كما كانت، بالطبع، مختلفة عن ردّة فعل القروي حسن. لم يكن رشّود قد اكتشف، بعد، أنه ليس أوّل من نام مع زوجته. قابلته زوجته ببرود ورفضت أن تنام معه حين يريد، فاضطرّ إلى الاستمناء متى التصق بها في الفراش،[٢٣] ولم يغتصبها، شأن حسن. وحين تنهره زوجته يعتذر إليها ويحاول أن يسترضيها، مع أنه يعرف أن الحق معه.[٢٤] لا ريب أن الضعيف يريد أن يُظهر هنا أن تصرّف راويته هو تصرّف الرجل المتمدن اللائق. إلا أنه يبيّن أيضاً أن رشّود أصبح ألعوبة في يد مثل هذه الزوجة، تفرض عليه شروطها ورغباتها، يتذلّل لها ليسترضيها فيما تقابله ببرود، إلى أن يفقد شخصيته وثقته بنفسه.[٢٥] يتجلّى ذلك، مثلاً، حين ذهب لشراء تلفزيون، مع أنه لا يحبّه، ولكنه اشتراه إرضاءً لزوجته التي تجبره على مشاهدته عند أهلها. خلال مناقشته مع التاجر حول ماركة «سوني أصلي» وغير أصلي،[٢٦] يتضح للقارئ كم فقد هذا الرجل كل ثقة بنفسه. فكأن الكاتب يوحي بأن المرأة إن تحرّرت يكون ذلك على حساب الرجل إذ يفقده تحرّرها شخصيته، رجولته، وحتى ثقته بنفسه. ليس الكاتب هو راوي روايته، ولكن يحقّ لنا أن نتساءل هنا: ألا نستشفّ من خلال كلام الراوي/البطل ما ينمّ عن موقف الكاتب نفسه؟ أولم يقل «بروست» إن الكتاب هو نتاج ذاتنا الأخرى المختلفة عن تلك التي نظهرها في عاداتها وفي المجتمع؟ مجرّد سؤال يخطر لنا ولا ندّعي معرفة الجواب.

ثمّ اكتشف رشّود أن التي تزوّجها لم تكن كما ظنّ. بذهنيته التقليدية التي ترفض

(٢٢) المصدر السابق، ص ٢٨٤.
(٢٣) الضعيف، مصدر سابق، ص ١٥.
(٢٤) المصدر السابق، ص ١٢٦.
(٢٥) المصدر السابق، ص ١٢، ٤٤، ٨٢.
(٢٦) المصدر السابق، ص ١٤-١٥.

الزواج من غير «عذراء» تخيّل أن حياء زوجته هو الذي كان يمنعها من إظهار حبها له، إلى أن ولجها من خلف فاكتشف أن غيره كان قد سبقه إلى ذلك المكان.[٢٧] واكتشف كذلك لماذا كانت زوجته تماطله خلال أسابيع رافضة مضاجعته. حين تمكّن من ولوجها في النهاية أخذت تنزف بغزارة، فعرف أنها كانت قد رتقت بكارتها مؤخراً وخافت أن يفضح النزيف حقيقة أمرها.[٢٨] فكان طبيعياً أن تثور ثورته، أن يستنكر تحرّر المرأة جنسياً، مع أنه لم يستنكر ذلك على الإطلاق بالنسبة له، الرجل، تشهد بذلك مغامراته العديدة قبل الزواج. فرشّود يرفض أن تحبّ المرأة للحبّ فقط، لا لكي تتزوج وتنجب.[٢٩] فالمرأة بالنسبة له أداة حمل وإنجاب، تماماً كما هي بالنسبة لأبي يوسف وأبي طلال وأبي أحمد القرويين. ولذلك أيضاً ثارت ثورة رشّود حين أجهضت زوجته نفسها خفية عنه،[٣٠] ثمّ تجرّأت على تطليقه بدلاً من أن يكون هو الذي يطلقها.[٣١] من ذلك يتضح أن خطاب الرجل حول المرأة لا يتغيّر، فهو هو، سواء كان الرجل من سكان المدينة ومتعلماً، أم قروياً جاهلاً بسيطاً.

وحين واجه رشّود الواقع الذي اصطدم بخطابه التقليدي المحافظ وبذكورته البطركية خلص إلى أن «هذا الكائن الجميل اللطيف الطاهر الأثيري الذي هو المرأة، يستطيع أن يلوي إرادة العفاريت التي تفوق الملوك قوة وحيلة ودهاء! وهذا التفوق ليس من أجل الخير، بل من أجل الشرّ. فهي لا تتفوّق عليها حتى تتحرّر من أسرها، بل حتى تثأر منها بمضاجعة رجال آخرين.»[٣٢] فعلى الرغم من كل ادّعاءاته حول رغبته في «خروج المرأة من القوقعة التي وضعتها فيها التقاليد» لا يستطيع الرجل أن يفهم هذا الخروج إلا على أنه ذو علاقة بالجنس الذي لا يستطيع أن يتخيّل المرأة إلا من خلاله، لا خروج من تقاليد قد تكون أكثر تكبيلاً لها. فالمرأة تبقى بالنسبة للرجل التقليدي أداة لإشباع رغباته الجنسية، ليس إلا، وخطابه حولها لا يستوعب أن يكون لها وجود آخر مستقل، وأهداف أخرى في الحياة.

في «تصطفل ميريل ستريب» يبيّن رشيد الضعيف بوضوح عجز هذا الرجل عن قبول التغيير الذي طرأ على المرأة، وعلى علاقتها بجسدها وبالآخر، كما عجز عن اعتبارها كائناً كاملاً له عقل ونفس أيضاً، وأن بها رغبات غير الرغبات الجنسية. ولكن

---

(٢٧) المصدر السابق، ص ١٣٠-١٣١.
(٢٨) المصدر السابق، ص ٧٤-٨٠.
(٢٩) المصدر السابق، ص ١٢٤-١٢٥.
(٣٠) المصدر السابق، ص ١٤٧.
(٣١) المصدر السابق، ص ١٤٤.
(٣٢) المصدر السابق، ص ١٢٠.

يلفت نظرنا أن الكاتب نفسه لم يتعرّض لهذه الناحية الأخرى في شخصية المرأة، وأنه هو أيضاً ركّز فقط على العلاقات الجنسية وتحرّر المرأة الجنسي، وما تركه من تأثير في الرجل. ربما يكون ذلك لشعور رشيد الضعيف أن تحرّر المرأة الجنسي هو أكثر ما يصدم الرجل في مجتمعنا البطركي، كما تشهد جرائم «الشرف» التي تُقترف حتى اليوم في بلدنا، على الرغم من العقوبات التي تُنزلها القوانين عندنا بمقترفيها. أو قد يكون ذلك التركيز أيضاً ناتجاً عن فنّ رشيد الضعيف الروائي، إذ يركّز دائماً على نقطة أساسية في شخصية روايته ليستنفدها بحثاً وتحليلاً، كما نرى، مثلاً، في روايتين أخريين له، «فسحة مستهدفة بين النعاس والنومِ» أو «ناحية البراءة».

صحيح أن خطاب الرجال لا يختلف في الروايتين اللتين نحن بصدد تحليلهما، وأنهما كلتيهما يُشعران القارئ بأن الرجال أصحاب السلطة، أو هكذا ينبغي أن يكونوا، ولكن الفرق بينهما يظهر في أن رواية الضعيف تبيّن أن تحرّر المرأة أفقد الرجل قوة شخصيته وثقته بنفسه، فيما زاد تحرّرُها جلالَ قسوةً وتسلطاً في رواية علوية صبح.

فلننظر في خطاب المرأة عن المرأة في الروايتين، وهل اختلف عن خطاب الرجل، وإلى أي حدّ.

خطاب المرأة الزوجة والأم في الروايتين

هنا يتجلّى لنا الفرق بين خطاب الزوجة المدينية المتحرّرة وخطاب الزوجة القروية المحافظة. فخطاب الزوجات في «مريم الحكايا» هو إلى حدّ، خطاب أزواجهن حول المرأة. فهن أيضاً يعتبرن أن عليهن خدمة الرجل وطاعته، ليس إلا، وأنهن أداة للحمل والتوليد. وكذلك تنصح والدة جلال ابنها بأن «يشلح زوجته كما يشلح صباطه» إن لم تكن «منيحة» أي خاضعة ومطيعة. وعلى الرغم من أن فاطمة لا تمارس الجنس مع زوجها إلا مكرَهة،[٣٣] وتتمنّى لو أن الله خلق لها فقط فماً يأكل «وما خلق لي طين»،[٣٤] على الرغم من ذلك تقول، مستسلمة، إن المرأة لا تستطيع أن تقول «لا» لزوجها، ثمّ «الواحده إذا ما خلّفت لشو حياتنا؟ هيدي الدنيا يا بنتي.»[٣٥] فاطمة تتبنى هنا خطاب الرجل، وعليه تعتزّ بعدد أولادها، تلد الولد بعد الولد، وهذا بالإضافة إلى إجهاضها عدداً من الأولاد، أو موت عدد في أحشائها.[٣٦] فالقروية تتبنى هذا الخطاب

(٣٣) صبح، مصدر سابق، ص ٧٣-٧٤.
(٣٤) المصدر السابق، ص ١٦٦.
(٣٥) المصدر السابق، ص ١٧٦.
(٣٦) المصدر السابق، ص ١٨٥.

لان هذا ما نشأت عليه. أولم يرد في سورة الكهف (الآية ٤٦) «المال والبنون زينة الحياة الدنيا»؟ أولم تسمع الناس حولها، منذ أن وعت، يعتزّون بعدد أولادهم؟ وكيف لا يعتزّون والأولاد سواعد الأهل في الحقل، في كسب القوت، والبنات سواعد الأم في البيت؟ فكيف لا تعتزّ فاطمة بعد ذلك بأولادها؟

أما زوجة رشّود فأجهضت نفسها لأنها لا تريد أن تكون أماً. وهنا يظهر الفرق بين خطاب المرأة البرجوازية التي لا يحتاج زوجها إلى سواعد الأولاد لكسب الرزق، والتي يشغلها في عدد الأولاد ما لا يشغل زميلتها القروية: مصاريف تفرضها الحياة في المدينة وتخلو منها حياة القرية، التضحية بشيء من الراحة والرفاهية اللتين لا تعرفهما القروية. وإن رفضت زوجة رشّود أن تضاجع زوجها فلكي لا يكتشف أنها رتقت بكارتها. فيما كرهت فاطمة مضاجعة زوجها لأنها لم تستطع أن تنسى كيف اغتصبها طفلة. وتبيّن علوية صبح أن المرأة القروية تتبنّى النظرة نفسها إلى ابنتها التي تميّز خطاب الرجل، مقتنعة بتقاليد المجتمع وقيمه. فأكثر ما اعتزّت به فاطمة هو شهادة عذرية بناتها حين تزوجن، فكانت تحتفظ خلال سنين بآثار دماء عذريتهن على قطع القماش،[٣٧] مؤمنة كالرجال التقليديين تماماً بضرورة عذرية الفتاة قبل الزواج. إلا أنه لم يكن باستطاعة هذه المرأة إلا أن تقبل بهذه التقاليد كي لا يلحق العار بها وببناتها فيدفعن جميعاً الثمن.

أما أم نبيهة في رواية علوية صبح فكانت أرملة. فحين أحبت نبيهة ابن خالتها رفضت أمها أن تزوّجه إياها مدّعية أن أحداً لا يستحق ابنتها. ولكن هذه المرأة كانت، في الحقيقة، ترغب في إبقاء ابنتها معها، أولاً، لأنها تخاف أن تبقى وحدها، ثمّ لأنها أرادت أن تخدمها ابنتها حتى آخر حياتها.[٣٨] فلم تختلف نظرتها عن نظرة الرجل الذي لم يرَ في المرأة سوى خادمة رغباته.

وفيما تمرّدت زوجة رشّود على أوامر زوجها إلى أن طلقته قبل أن يطلّقها هو، نرى نساء «مريم الحكايا» خاضعات لأزواجهن، طائعات. ففاطمة تستأذن زوجها في كل أمر، حتى إذا أرادت أن تخبز أو تخيط فستاناً، لا سيّما بعد أن ضربها حين كانت لا تزال عروساً لأنها لم تخبره أنها ستخيط لباساً بعد أن تهرأ اللباس الذي كانت ترتديه.[٣٩] أما أم يوسف فتعتزّ بطاعتها العمياء لزوجها. حتى حين عقد أبو يوسف زواج متعة على نبيهة خافت أم يوسف أن تطيعه نبيهة أكثر مما تطيعه هي بما أن

(٣٧) المصدر السابق، ص ٢١٤.
(٣٨) المصدر السابق، ص ٢٥١.
(٣٩) المصدر السابق، ص ٣٠.

نبيهة في الخمسين ولم تتزوج، فيكون لديها «جوع للرجل» يجعلها تسمع كلمة أبي يوسف أكثر مما تسمعها زوجته.[٤٠] وعلى الرغم من طاعة أم يوسف العمياء لزوجها لم تسمع منه كلمة حلوة واحدة، ولا تجرؤ على إظهار حبها له، أو حتى تقبيله. لا تفعل ذلك إلا في حلمها، ولا تبكي إلا في الليل لتخفي حزنها.[٤١] وعلى غرار غيرها من النساء البسيطات الساذجات اللواتي يؤمنّ بالسحر والجن والشعوذة، لجأت أم يوسف إلى سقي زوجها بولها ودم حيضها إذ أكدت لها النساء أن ذلك يخضعه لها.[٤٢]

لم تعرف هؤلاء النساء لذة الحب في الزواج ولا خارجه، مثل ما عرفت زوجة رشّود. هذه كانت قد أحبت ابن خالتها، وقد فضّ بكارتها منذ مراهقتها، ولم تقلع عن هذا الحب حتى بعد أن تزوّج كل منهما.[٤٣] ويتساءل القارئ هنا ما إذا كانت المسلسلات التلفزيونية التي تشاهدها ابنة المدينة هي التي غذّت أفكاراً رومنسية عن الحبيب الأول وعن خلود الحب. أما القرويات فقد نفّسن عن رغباتهن المكبوتة بالأحلام أو بالهروب إلى عالم الخيال. فبدرية والحجة تميمة وكل النساء كنّ يحلمن بأنهن «يتشيطنّ» في المنام مع البيك أحمد الأسعد الذي «ينسحرن بهيبته وسلطة عينيه المشروحتين اللامعتين.»[٤٤] وحين أحبت تفاحة الجميلة جندياً فرنسياً لاكتها الألسن، فمنعوها مشاهدته، وزوّجها والدها أول من جاء يخطبها مدعياً أنه موظف محترم في فلسطين. وحين اكتشفت تفاحة أنه فقير معدم، وعاجز جنسياً فوق ذلك، أشبعت رغباتها الجنسية بمداعبة نفسها.[٤٥] أما سهيلة التي كانت نموذج الفتاة المحرومة من حب الزوج فعاشت حباً وهمياً تستوحيه من المسلسلات التلفزيونية، وتنسب إلى حياتها هي أحداث هذه المسلسلات وما فيها من مشاعر حب ومتعة.[٤٦]

فلا غرو أن تبكي فاطمة بعد ذلك يوم تزوّجت إحدى بناتها، فتقول إنها تبكي لأنها تعرف ما ينتظر ابنتها من عذاب، فالرجل صعب ولا يرحم، وابنتها ستظلم بالخليفة والوحام وسهر الليالي، لا تمون على حياتها أو جسمها أو وقتها: «بتصير مع الوقت تحت أوامر ولادا وجوزا، والكل يتحكّم فيها.»[٤٧]

---

(٤٠) المصدر السابق، ص ٢٣٨.
(٤١) المصدر السابق، ص ٢٣٨-٢٤٣.
(٤٢) المصدر السابق، ص ٢٥٣.
(٤٣) الضعيف، مصدر سابق، ص ١٠٩-١١٠.
(٤٤) صبح، مصدر سابق، ص ٢٠٦.
(٤٥) المصدر السابق، ص ١٨١-١٩١.
(٤٦) المصدر السابق، ص ١٣٨-١٤١.
(٤٧) المصدر السابق، ص ١٠٩.

ولكن رواية علوية صبح تبيّن أن لهؤلاء النساء المظلومات المقموعات خطاباً آخر أيضاً. علّمهن الكبت والظلم أن يدافعن عن أنفسهن بطرق غير مباشرة، أو أن ينتقمن لأنفسهن حين تسنح الفرصة. وسيلة من وسائل الدفاع عن النفس كانت المراءاة. ففاطمة أصبحت «تنكر بلسانها وتوافق بقلبها، وتوافق بلسانها وتنكر بقلبها.»(٤٨) فالخوف من العم والخال في أول الأمر، ثم الخوف من الزوج، والخوف مما يفرضه عليها المجتمع، كل هذا الخوف جعلها تخاف أيضاً من الجهر بحقيقة أفكارها ومشاعرها. وأرى أنها بذلك تجسِّد الإنسان العربي، رجلاً كان أم امرأة. فهذا الإنسان حوّله إلى مراءٍ وكذّاب خوفه من قمع السلطات المتحكّمة به، سياسية كانت أم دينية أم قانونية أم اجتماعية. أولا نتذكّر ما حلّ بابتسام حين أطلعت جلال على الحقيقة؟!

ولكن حين لم تعد المرأة المقموعة تخاف ظلم من كان يظلمها، تنتقم منه انتقاماً يفجّر كل ما في قلبها من حقد مكبوت. فحين أصيبت والدة نبيهة بالفالج أخذت نبيهة تقسو عليها وتعاملها بفظاظة انتقاماً لنفسها من هذه الأم التي حرمتها الزواج ممن تحب.(٤٩) ونكّدت فاطمة حياة زوجها الذي اغتصبها طفلة فحرمها أن تعرف لذة المضاجعة، «كأنها تريد أن تنتقم منه وتنغّص حياته كما نكّد عليها طوال سنوات حياتها معه.»(٥٠) وحين فقد أبو طلال قوته الجنسية بعد أن شاخ ومرض، أخذت زوجته تسخر منه وتذيع بين النساء خبر عجزه الجنسي. كانت قد أُرغمت هي أيضاً على الزواج منه وهي في الرابعة عشرة وهو في الثلاثين، وكانت تهرب منه كلما اقترب ليضاجعها، إلى أن اغتصبها. وظلّت لسنوات طويلة ترتجف خوفاً منه. عشق غيرها، وتزوّج عليها، وحين احتجت أم طلال ضربها حتى فقدت وعيها. فحين فقد وظيفته ومرض، انتقمت بإهانته أمام الناس، وبالسخرية منه، بل بضربه أحياناً، ومع كل ضربة تذكّره ما عانت منه في الماضي، إلى أن تمنّى الموت وانتحر.(٥١)

ولكن بين القرويات أيضاً من لا تقبل بواقعها، فتتحدى التقاليد رافضة الخطاب التقليدي حول المرأة. فوالدة فاطمة تركت أولادها لتتبع قلبها وتلحق بعشيقها، ضاربة عرض الحائط بما يقول عنها الناس.(٥٢) فهذه، على نقيض ابنتها فاطمة فيما بعد، عرفت اللذة واستسلمت لها، وآثرت الحب على الواجب. ونبيهة التي حرمتها أمها الزواج ممن تحب أشبعت رغباتها الجنسية مع كميل، أهبل الضيعة، على الرغم من قذارته. شأنها

(٤٨) المصدر السابق، ص ١٧٩.
(٤٩) المصدر السابق، ص ٢٥٢.
(٥٠) المصدر السابق، ص ٦٩.
(٥١) المصدر السابق، ص ٣٥١-٣٦٤.
(٥٢) المصدر السابق، ص ١٣٦، ١٨١.

في ذلك شأن غيرها من الفتيات المحرومات المكبوتات في القرية، كواكب وديبة ونجيبة. إلا أنهن ضاجعنه خفية، ولم يعرفن أنه سيفضح أمرهن.(٥٣)

وفاطمة التي استسلمت لقدرها التعيس أرادت أن تنجي بناتها من مصير مماثل. فلم تقاوم زوجها وتتشاجر معه وهو يهدّدها بالضرب إلا حين أصرّت على تعليم بناتها، إذ اعتبرت «أن العلم سلاح في يد الفتاة كي لا يحكمها زوجها»(٥٤) كما حكمها هي ومثيلاتها من النساء الأميّات الجاهلات. وكانت السعادة الوحيدة التي عرفتها فاطمة سعادتها حين تخرّجت ابنتها مريم محامية. هنا يطلّ علينا في رواية علوية صبح خطاب مغاير لما وجدناه في رواية رشيد الضعيف حيث لا يذكر على الإطلاق اهتمام زوجة الراوية/البطل ولا اهتمام أمها بالعلم. فتبيّن علوية صبح كم كان العمل بالنسبة للمرأة المقموعة المظلومة وسيلة تحرّر بناتها مما وممّن قمعها هي، وتحريرهن وتغييرهن، وكم كان الرجل التقليدي يرفض تعليم بناته خوف أن يتحرّرن ويشببن عن الطوق الذي قيّدهن به.

ثمّ، ألأنها أم من أمهات المدينة البرجوازيات المتحرّرات كانت حماة رشّود تنصرف إلى ما يلذّها، تقضي أوقاتها بمشاهدة التلفزيون، تغنّي وترقص وتستمع إلى أغاني صباح؟ لقد كرهت زوجها كما كرهت أزواجهن فاطمة وأم طلال وغيرهما، ولكن، على نقيضهن، لا تخضع له ولا تطيعه، وقد احتقرت زوجها لأنه لا يشبعها جنسياً، مع أنه كان طيّباً وكريماً وخدوماً، على نقيض أزواج القرويات، وكانت تعيّره بأنه ليس رجلاً. كذلك تصرّح بأنه ليس من الضروري أن يكون للمرأة زوج مهما كان الثمن.(٥٥) إنه خطاب زوجة وأم متحرّرة من النظرة التقليدية إلى المرأة ومكانتها في المجتمع. وقد تعدى تحرّرها الكلام إلى الفعل حين دافعت عن ابنتها الهاربة من رشّود، وحمتها وساعدتها على تطليقه. وفي نقمة رشود على هذه الأم تتجلّى نقمة الرجل على المرأة المتحرّرة من سلطته.

في مقابل هذه الأم نجد فاطمة، أم الراوية مريم. يقول عبده وازن إن هذه الأم «بمثابة الخيط الداخلي الذي استطاع أن يلحم حياة مريم المفككة والمبعثرة ويربط ماضيها بحاضرها وواقعها بأوهامها.»(٥٦) تلجأ زوجة رشود إلى أمها لتساعدها في تمرّدها على زوجها. هل تفعل ذلك كي لا تعيش ابنتها سعادة حُرمت هي منها؟ هل

(٥٣) المصدر السابق، ص ٢٤٥-٢٤٩.
(٥٤) المصدر السابق، ص ٧٤،١٤١.
(٥٥) الضعيف، مصدر سابق، ص ١٤٦-١٤٧.
(٥٦) عبده وازن، جريدة الحياة بتاريخ ٢٣/٥/٢٠٠٢.

تريد الرواية أن توحي هنا بالغيرة الدفينة في شخصية الإنسان، ولو أماً؟ فهذه الأم تختلف تماماً عن فاطمة أم مريم. فمريم تلوذ إلى أمها لتعرّفها إلى ذاتها، وذلك عبر ما تقصّ عليها هذه الأم من أخبار حياتها وعائلتها والجيران والضيعة والماضي. وعلى نقيض حماة رشود التي تعترف برغباتها الجنسية وبأن زوجها لا يشبعها، فتنصرف إلى حرمان ابنتها من رغبات حُرمت هي منها، أو تنصرف إلى رغبات أخرى يمكنها تحقيقها، نجد أن أم مريم «لا تعترف بجسدها ولا تعترف برغباتها. لم تعترف بحياتها بوجود أيّ لذّة. كل الرغبات واللذائذ تخاف منها وتنكرها، حتى لذّة الطعام.»[٥٧] فترفض أن تجلس إلى المائدة مع عائلتها، وأن تأكل اللحم الذي يأكلون من غير أن يصرّ أولادها على دعوتها إليه، كأنها تحسب أن ليس من حقها أن تأكل مثلما يأكلون. ثم تشعر بالظلم حين تجد أنهم لم يتركوا لها شيئاً منه.[٥٨] يخيّل إلينا هنا وكأن هذه الأم المظلومة تتلذّذ بإحساسها بالظلم رغبة منها في إثارة الشفقة، كما هي حال العديد من النساء المظلومات المغلوبات على أمرهن. وفي الواقع تؤكد ابنتها مريم أن حياة أمها كانت كتلة من الآلام، ولم تعرف السعادة. وإذا فرحت لسبب من الأسباب ترتعب وتقول: «الله يستر من هالفرحة.»[٥٩] كانت تحبّ بناتها ولكنها تخاف من معاملة زوجها كلما ولدت بنتاً، فتحاول أن تهدئ من غضبه بقولها إن البنت رزقة.[٦٠] ولكنها لا تعرف كيف تعبّر عن هذا الحب بالكلام. تعبّر عنه فقط بالتنظيف والجلي والطبخ. لم تكن كالوالدة في رواية الضعيف، تغني وترقص وتشاهد أفلام التلفزيون، وإنما كانت أماً تشتغل من الفجر إلى النجر. حين اقتربت منها ابنتها مريم لتقبّلها في عيد الأمهات، كما علّموها في المدرسة، نهرتها ودفعتها عنها تقول: «ما لقيتيش تيجي تبوسيني إلا وأنا غاطسة بالجلي وبالشحار، وعم فكّر بحياتي اللي راحت قرقطة وهموم وشغل من الفجر للنجر؟!»[٦١] فالتعبير عن العواطف ليس مما تألفه الأوساط الشعبية، إلا، ربما، في حالات الحزن على ميت.

غير أن في الروايتين خطاباً يتناول أيضاً المرأة التي ليست فقط زوجة أو أماً، سواء كانت في القرية أم في المدينة، خطاب الفتاة المتعلمة المتحرّرة.

---

(٥٧) المصدر السابق، ص ٣٨-٣٩.
(٥٨) المصدر السابق، ص ٣٨-٣٩.
(٥٩) المصدر السابق، ص ١٦٧.
(٦٠) المصدر السابق، ص ١٦٦.
(٦١) المصدر السابق، ص ٧٧-٧٨.

الخطاب حول المرأة المتحرّرة

حين كانت زوجة رشود لا تزال مراهقة تلذّذت بإصبع ابن خالتها تدخل في فرجها، تتحرّك فيه. دامت العلاقة بينهما سبع سنوات، وتطوّرت إلى علاقة جنسية، وقد وعدها ابن خالتها بأن يتزوّجها. ولكنه تزوّج غيرها، إذ كثيراً ما يرفض الرجل عندنا أن يتزوّج الفتاة التي يضاجعها قبل الزواج. والاهتمام بعذرية الفتاة قبل الزواج يظهر في اضطرارها إلى رتق بكارتها، والمسلمة إلى التوقيع على شهادة بعذريتها حين تتزوج، كما سنبيّن لاحقاً.

ولو عرف رشود أيضاً أن من تزوّجها لم تكن عذراء لما تزوّجها. وحين جادلها في علاقتها السابقة مع ابن خالتها وأكدت هي أن ما حصل في الماضي ليس مهماً، ثار مستنكراً: «ما يكون المهمّ إذا لم يكن مغامرات زوجتي الجنسية؟!»[٦٢] ففي كل ما يتعلق بهذه المرأة قبل زواجها لا يظهر رشيد الضعيف سوى اهتمام واحد من اهتماماتها، اهتمامها بالجنس.

أما الفتيات في رواية علوية صبح فمن نوع آخر. البطلة/الراوية مريم ولدت في القرية إلا أنها نشأت في بيروت، كصديقاتها ابتسام وعلوية وياسمين. فخطاب هؤلاء النساء هو، أولاً، خطاب جيل أصغر سناً من أمهاته، جيل انتقل إلى المدينة فعاش آفاقاً أوسع من آفاق القرية التي ولد فيها. وأهم من هذا وذاك، جيل أتيح له أن يتعلّم ويتابع دراسة جامعية ويعمل. فخطاب هؤلاء هو خطاب المرأة المتعلمة الثورية المناضلة الرافضة للواقع، تتحدّاه أملاً بتغييره. فياسمين كانت تناضل لتزيل الفقر،[٦٣] وعلوية وابتسام ذهبتا إلى جبهات القتال في حرب لبنان، تحارب علوية في الجبل ضد الإسرائيليين، فيما تحارب ابتسام مع المقاومة الفلسطينية.[٦٤]

وكنّ في الوقت نفسه متعلمات. مريم مجازة في الحقوق تعمل في مكتب محام شهير،[٦٥] وعلوية صحافية في مجلة نسائية ومنهمكة في كتابة رواية مستوحاة من حيوات الناس ورفاقها وذكرياتهم وشخصياتهم.[٦٦] ولا يهمّنا في هذا المجال أن تكون علوية التي في الرواية هي علوية كاتبتها، أو أن تكون مريم التي تروي لعلوية حكاياها كما روت شهرزاد، أن تكون مريم هذه ظلّ علوية أو لا تكون. إنما ما يهمنا هنا هو خطاب هؤلاء النساء.

---

(٦٢) الضعيف، مصدر سابق، ص ١٠٧-١٠٩.

(٦٣) صبح، مصدر سابق، ص ٢٢١.

(٦٤) المصدر السابق، ص ٧، ٨، ١٤، ٧٥.

(٦٥) المصدر السابق، ص ٣٢.

(٦٦) المصدر السابق، ص ١، ٨، ١٢، ٢٨٣، ٢٩٩-٣١٤.

كان خطابهن هو خطاب الثورة والتحرّر، وليس التحرّر الجنسي وحده، بل التحرّر من الطائفية، والتحرّر من كل التقاليد التي تكبّل المرأة. فخطاب مريم متأثر بخطاب أستاذتها عزّة شرارة، هو خطاب المرأة المتحرّرة من طقوس الشريعة التي تفرض على الزوج مهراً تعتبره البنت «ثمناً يدفعه من يشتريها.» وتثور على اضطرارها إلى اعتبار الشيخ وكيلها، وإلى التوقيع على شهادة بعذريتها![٦٧] وابتسام المسلمة أحبت كريم المسيحي. وبعد أن قُتل تحت دبابة إسرائيلية علي الذي أحبته مريم،[٦٨] ضاجعت مريم مصطفى الذي كان أول من فضّ بكارتها، ثم عباساً. فهن يحببن للحب، ويضاجعن إشباعاً لرغباتهن الجنسية، لا ليتزوجن وينجبن.

إلا أن خطاب هؤلاء النساء يتحوّل من خطاب ثورة وتحرّر إلى خطاب خيبة. فهؤلاء الفتيات ناضلن في محاولة أن يكتشفن فضاءات جديدة لأحلامهن وآمالهن وأجسادهن ومشاعرهن، وإذ بهن يصدمهن خطاب رفاق نضال لم يختلف عن خطاب آبائهم وأجدادهم. رفاق صدّقن أنهم متحرّرون ويريدون الحرية لهم ولهن، فيما لم يكونوا إلا «نماذج لانفصامات نفسية وفكرية وأجساداً تحمل في داخلها عصوراً مضت.» ولذلك اعتبروا رفيقاتهم المناضلات المتحرّرات مومسات «في علب ثورية» يستغلّونهن جنسياً.[٦٩] فحين اكتشف نبيل أن حبيبته ابتسام عذراء سألها مستغرباً: «معقول، أنت ثورية؟!»[٧٠] إذ افترض هؤلاء الشبان «الثوريون» أن البنات الثوريات مومسات وأن ما همّهن من الثورة هو التحرّر الجنسي فقط. فحتى الرجل الذي يدّعي التقدّم والتطوّر والثورية لا يستطيع أن يرى في المرأة إلا أداة للجنس. وكريم المسيحي الذي أحبته ابتسام حباً صادقاً وضاجعته، متحرّرة من قيود المجتمع والطائفية والشريعة، تركها ليتزوّج فتاة من طائفته.[٧١] فتتساءل ابتسام بمرارة: «هل يفصل الرجل في بلدنا بين الحب والزواج، بين الجسد والروح في المرأة؟ بين الأنثى والحب، بل بين الأنثى وجسدها؟... كيف يفهم الرجل الحب في بلدنا، هل يخاف منه، هل الحب بالنسبة له قوة أم ضعف؟ هل يقدر الضعفاء على الحب؟»[٧٢] وكأنها بخطابها هذا توحي لا بسبب إخفاق الرجال في الحب فحسب، بل بسبب إخفاقهم في كل شيء آخر: في الفكر والمجتمع والسياسة. فالرجل الذي يخاف حتى من الحب رجل ضعيف،

(٦٧) المصدر السابق، ص ١٠٥-١٠٦.
(٦٨) المصدر السابق، ص ٥٢-٥٣.
(٦٩) المصدر السابق، ص ٨٠.
(٧٠) المصدر السابق، ص ٩٣.
(٧١) المصدر السابق، ص ٩٢-٩٧.
(٧٢) المصدر السابق، ١٠١.

والضعيف يخاف من كل شيء، ولا سيّما من الحرية الفكرية الاجتماعية والسياسية. وإذا كان هذا النصف من المجتمع خائفاً وضعيفاً، يستحيل أن ينهض به النصف الآخر وحده. ألا تعود ابتسام لتسأل مريم: «قولك ليش كل شي راح، القضايا والأحلام والحب والعواطف؟ قولك كل شي كذب والالا؟ بس والله حاولنا بصدق، ليش انهزمنا، ليش خسرنا كل شي؟»[٧٣]

وليس خطاب مريم مختلفاً. وعدها مصطفى بالزواج فاكتشفت أنه يخونها مع فتاة أخرى، فقطعت علاقتها به. وكان تعليق علوية: «مش معقولين الرجال!»[٧٤] ولكن مريم لم تتنازل، بعد، عن خطابها التحرري. تقيم علاقة مع عباس، ولا يهمها أنه متزوّج. إنها ترغب فعلاً بما ينتقده رشّود، أي أن تحب للحب، لا لتتزوّج أو تنجب. فتقول لعباس بصراحة: «بتعرف، طالع على بالي الحب.» وتبوح له بوحدتها، بضعفها، بشعورها أنها غير محميّة، مستباحة، فتصف تمتّعها بمضاجعته ورعشة هذه المضاجعة. إن كل ما تريده هو «رجل ليوم واحد في الأسبوع... لرجل يبقى عابراً في حياتي.» وهي تعي تماماً أنه لا يحبها، إنما يعشق ضعفها ليعيش إحساسه بقوته، وأحب حبّها له أكثر ممّا أحبّها.[٧٥] مرّة أخرى، حاجة الذكر إلى الشعور بسلطته وسيطرته على المرأة. لا شكّ أن الحرب التي جرفت القيم والقوانين والأخلاق، وقضت على كل استقرار في الحياة، أن هذه الحرب جعلت مريم تحسّ، كما أحسّ غيرها، بأن كل ما في الوجود عابر، وكذلك الحب. أولم تجعل الحرب حياة حبيبها علي عابرة؟ وحب كريم لابتسام، وحب مصطفى لها؟ فما دام كل شيء عابراً، ولا أمل في الاستمرار والديمومة، فلتتمسك بما في يدها ولو مؤقتاً، لتشعر أنها محمية وغير مستباحة، ولو مؤقتاً أيضاً. هذا ما تبيّنه بعدما حملت من عباس وأجهضت نفسها إذ تعرف جيداً أنه لن يتزوجها، فظلت على علاقتها به وتقول: «تحوّلت تلك العلاقة إلى حبل خلاص لا أريد قطعه، حبل خلاص لذاتي، ليس إلا.»[٧٦] فما دامت تحب، يعني أنها تعيش، أنها ليست ميتة، إذ تلاحق فكرة الموت كل من عاش أحداث الحرب المدمّرة التي عاشتها مريم وصديقاتها.

ويبقى خطاب علوية، علوية الكاتبة التي هي إحدى شخصيات الرواية والتي هي علوية كاتبة الرواية أيضاً. وهنا لا تترك لنا الكاتبة مجالاً للشك بأن إحدى شخصيات روايتها هي كاتبتها أيضاً، ولو أن الكاتبة أظهرت ذلك من خلال بنية فنية رائعة. فعلوية الحقيقية تقول في مقابلة لها: «كل ما له علاقة بعلوية [في الرواية] هو حقيقي. زهير

---

(٧٣) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(٧٤) المصدر السابق، ص ٥٦-٦٠.

(٧٥) المصدر السابق، ص ٣٣-٣٦.

(٧٦) المصدر السابق، ص ٢٧٠-٢٧٣.

ذاكرتي الثقافية، ومريم ذاكرتي الحياتية... زهير المثقف الحداثي عجز عن أن يكتب الحرب. فالمتغيّرات كانت أسرع منه. زهير هو توأمي. وعليه أن يختفي في آخر الرواية. على أحدنا أن يختفي... في كتابتي عن الحرب أختزن صدمة الموت، وأحاول النجاة والعيش عبر الكتابة، لكي أوقن بأنني أعيش.»[٧٧] ولذلك تقول صديقتها ابتسام في الرواية إن علوية «تعيش الحياة وتكتشفها بالكتابة. إن لم تكتب كلمة «هواء» لا تتنفس. وإن لم تكتب كلمة «وردة» لن تتذكر أن في الحياة ورداً.»[٧٨] وتؤكد علوية لصديقتها مريم أن الفراغات الكبيرة التي تملأ صدرها ستقتلها، وأنها لن تستطيع أن تكتب لتكتشف ما إذا كانت على قيد الحياة إلا متى أفرغت الفراغات التي في صدرها. «ولكن، كيف تخرج، يا مريم، إن لم أفهمها؟ لقد امتلأ صدري بها لسنوات طوال، وما يحزنني أنني ربما أحتاج لسنوات أطول لأتخلّص منها.»[٧٩] فخطابها هنا هو خطاب الكاتبة وما تعانيه خلال سنين وهي تسبر أغوار نفسيات شخصياتها في محاولة أن تفهم، أن تعرف، أن تستوضح ما يدور في ذاتها وفي الذوات الأخرى. وحين لم تطلع علوية على صديقاتها بالكتاب الموعود، ظنّت مريم أنها خافت من الكتابة و«أن تخاف من الكتابة فهذا يعني أنها صارت تخاف من الدنيا.»[٨٠] فتبيّن علوية من خلال ذلك المخاض الطويل الذي تحتاج إليه الكتابة إذا أرادت أن تكون صادقة ومخلصة، كما تبيّن كل ما يرافق هذا المخاض من توتّر وخوف وقلق. ألم تقل في إحدى مقابلاتها: «لا شيء يرضي الكاتب إلا حلمه بما يريد أن يكتبه. وليس حلمه أبداً ما يريد أن يكتبه، أو ما أنجزه.»[٨١] فخطاب علوية هنا هو خطاب امرأة لم تشغلها ملابسات الحب والزواج، وإنما شغلتها هموم مهنية وفنية وأدبية، هموم الكاتب وطموحاته ومخاوفه وخيباته.

إن هذا سبب من أسباب خوف علوية. إلا أن خطابها بكامله هو خطاب الخوف: «أحسّ أن الخوف مزروع حولي وبداخلي وكيفما تحرّكت.»[٨٢] خوف الحرب وذكرياتها، خوف أن لا تكتب ما تريد كتابته ومثلما تريد، خوف الرجال والنساء حولها، خوفهم بعضهم من بعض وخوفهم مما في أعماق ذواتهم. والفصل التاسع بكامله هو خطاب المرأة الكاتبة التي تصبح كتابتها هي الحياة ومبرّر وجودها والبرهان على هذا الوجود. فالشخصيات والأحداث التي تكتب عنها تلاحقها ليل نهار، يلاحقها التفكير فيها

(٧٧) في مقابلة لها مع عناية جابر، السفير، بتاريخ، ٢٠٠٢/٥/٢٤.
(٧٨) صبح، مصدر سابق، ص ٢٨٣.
(٧٩) المصدر السابق، ص ٤٠٦.
(٨٠) المصدر السابق، ص ٤١٦.
(٨١) من مقابلة أجرتها معها غادة كلش، الكفاح العربي، بتاريخ ٢٠٠٢/٦/٤.
(٨٢) صبح، مصدر سابق، ص ٤١٨.

وهمّ تدوين ما قالوا وما حدث، فتتساءل بقلق وخوف: «من هم هؤلاء الذين يطاردونني ويلاحقونني، لأحكي لهم حكاياتهم وهم لن يصدّقوا إلا القصص التي يخترعونها لأنفسهم. بل بودّي لو أعرفهم جميعاً، لأقتلهم جميعاً، وأرتكب جريمة، جريمة قتل المؤلف لكل أبطال روايته، واحداً واحداً.»[٨٣] فحين تفهمهم جميعاً ألا يعني ذلك أنها تكون قد قتلتهم جميعاً أي أنها تكون قد انتهت من كتابة روايتها، فتشعر أنها هي وما تكتب أصبحا شيئاً واحداً؟ تقول: «شردت بذهنها لتتذكّر إذا كانت الذكريات ذكرياتها، أم ذكريات الأبطال... شردت لتتأكد من وجهها بين الوجوه التي تقرأها.» ولكنها «لم تتأكد من شيء. لم تتأكد من شيء.»[٨٤] وتنتهي الرواية بهذه الصرخة، صرخة الشكّ والقلق والخوف الذي كان شريان الرواية بكاملها.

وإلى جانب الخوف، وربما من مسبباته، نجد خطاب المرأة المتحرّرة المحبطة التي اصطدمت أحلامها وآمالها التحرّرية بواقع عجزت عن تغييره، فانكفأت عائدة إلى ما أرادت التحرّر منه، راضخة لتقاليد المجتمع الذي يفترض أن تتزوج الفتاة، أياً كان هذا الزوج، وأن يكون لها رجل يحميها. حين تتفق ابتسام على زواج عقلاني تقول: «أليست العائلة أهمّ من الحب، بعدما راح الحب؟ وبعدما انهزمنا في كل شيء؟ وماذا أفعل إن لم أتجوّز؟ هل أملك القدرة على أن أحبّ مرّة أخرى، وأخوض علاقة تفضي بي إلى مجهول آخر؟... أحتاج إلى رجل يتقبّلني ويحبّني بصدق ويحتويني.»[٨٥] إلا أن الأحداث اللاحقة تُظهر أن هذا الزوج لم يتقبّلها ولم يحبّها بصدق. وكأننا نستشفّ من ذلك خطاب من ترى أن الزواج التقليدي لا يحقّق الآمال المرجوّة، كما لا يحقّقها حبّ المرأة الصادق لمن لا يؤمن بمثل هذا الحب، وأن المرأة عندنا محبطة ومقموعة مهما فعلت.

أما ياسمين المناضلة فبدأت تخاف من اختلافها عن الآخرين بعدما شعرت بعجزها عن تغييرهم، فتحجّبت ووجدت أن التحجّب مثل بقية نساء الحي أشعرها بالأمان والراحة. لم تعد هي المسؤولة عن أعمالها، كما في السابق، وإنما أصبح رجال الدين الذين يعظونها هم الذين يتحمّلون المسؤولية.[٨٦] وابتسام التي صدمتها ذهنيّة نبيل وطائفية كريم اللذين أحبّت، عقدت زواجاً تقليدياً تعيساً واقتنعت بأن «ليس من حقّها التعبير عن رغباتها... وأنها إن لم تقتنع تتعذّب.»[٨٧] فخضعت لزوجها ولرغباته. ومريم عادت في نهاية المطاف لتتزوج قريبها أمين في كندا بعد أن كانت قد رفضته

(٨٣) المصدر السابق، ص ٢٩٩.
(٨٤) المصدر السابق، ص ٤٢٥-٤٢٦.
(٨٥) المصدر السابق، ص ٨٣.
(٨٦) المصدر السابق، ص ٣٣٠-٣٣٦.
(٨٧) المصدر السابق، ص ٦١.

منذ خمس وعشرين سنة لأنها لم ترد أن تتزوّج قريباً، بل أن «ترفرف بجناحيها» خارج العائلة.[88] فعجزت عن الرفرفة، وعادت مهيضة الجناح. تقول ابتسام بمرارة ناطقة بلسانهن جميعاً إنهن كنّ يحلمن أنهن سيغيّرن الدنيا، «بعدين بتكرّ الأيام ومنفيق يوم وبنلاقي أنه نحنا يللي عم نتغيّر والدني بعدا متل ما هي.»[89] وقد تغيّرن في الواقع، ولكن لا التغيير الذي كنّ يطمحن إليه. وحين تقرّر مريم السفر إلى كندا لتتزوّج أميناً تؤكد لها صديقاتها أن الهجرة أفضل لأن هناك دولة تحمي مواطنيها. فهنا، من يحمي المرأة؟ «الواحدة منّا أهلها بينهشوا فيها شويّ، والناس شويّ، وولادا شويّ، والشرع شويّ. ما إلها الواحده حدا يحميها. ما في حل للمرا إلا بقوانين مدنية تحميها.»[90]

إن هذه الجملة تلخّص خطاب المرأة في رواية علوية صبح. فالقانون المدني وحده يرفع عن المرأة إجحاف الشرائع الدينية، ويحقّق المساواة التامة بين الرجل والمرأة، وبين جميع المواطنين على خلاف طوائفهم. حينئذ فقط يمكن أن تشعر المرأة بالأمان لأن قانوناً وضعياً يحميها.

إلا أنني أرى خطاباً آخر إلى جانب هذا، خطاباً مبنيّاً على الواقع، لا على آمال مستقبلية. هو خطاب المرأة المبدعة التي ترى أن الكتابة، أو أي إبداع آخر، يمكن أن ينجيها من الإحباط. فبين سائر الصديقات الثائرات كانت علوية هي الوحيدة التي لم تتنازل عن هدفها، لم تقبل بما كانت قد رفضته سابقاً، بل أنجزت ما كانت تخطّط له منذ أول المسار. وإذ بروايتها الرائعة بين أيدينا الآن.

نستخلص من هذا كله أن بين رواية كتبها رجل ورواية كتبتها امرأة أوجه شبه وأوجه اختلاف فيما يتعلّق بخطاب المرأة.

تتجلى أوجه الشبه في أن الروايتين تُظهران أن خطاب المرأة في فم رجل هو خطاب مَن لا يرى فيها سوى كائن دوني ينبغي أن يخضع لإرادته وسلطته، وأن يشبع غرائزه الجنسية وينجب أولاده، سواء كان هذا الرجل قروياً بسيطاً أم من رجال المدينة المتعلمين الذين يدّعون الحداثة والتحرّر السياسي والاجتماعي والطائفي. فالرجل يرى أن التحرّر على أنواعه من حقّه هو وحده، وتُظهر الروايتان أن ذهنيّة التسلط والفحولة المتوارثة أباً عن جدّ لم يغيّرها العلم ولا حياة المدن ولا ادّعاء تبني مبادئ سياسية

(٨٨) المصدر السابق، ص ٣١٧.
(٨٩) المصدر السابق، ص ١٠٣.
(٩٠) المصدر السابق، ص ٢٨١.

تقدّمية. فبسبب هذه الذهنية لا يرى الرجل في المرأة نواحي فكرية وعاطفية وإنسانية أخرى، ولا يستطيع أن يقبل التغيير الذي طرأ على المرأة المتعلّمة المتحرّرة. هذا هو الثابت في خطاب الرجل في الروايتين. وثابت آخر هو أن المرأة كإنسان، تلجأ إلى وسائل مختلفة تعوّض بها عن إحباطها الجنسي والعاطفي. فالمتغيّر في الوسائل، لا في محاولة التعويض.

إلا أن الاختلاف يظهر في الفرق بين خطاب الرجل وخطاب المرأة في الروايتين، كما يظهر المتغيّر والمتفاعل فيهما. فالرجل الذي يتحدّاه تحرّر المرأة فقد ثقته بنفسه في رواية الضعيف، على نقيض الرجل في رواية صبح، من القرية كان أم من المدينة. فهذا زادت قسوته على المرأة وكأن هذه القسوة كانت وسيلته للحفاظ على ثقته برجولته، بفحولته، بنفسه.

ويظهر الاختلاف بين الروايتين أيضاً في خطاب المرأة نفسها. فالأم في رواية الضعيف غير الأم في رواية صبح. فللمرأة البرجوازية التي ولدت ونشأت في المدينة في رواية الضعيف رغبات مخالفة لرغبات الرجل، تظهرها وتحقّقها، ولو أن الضعيف يحصر هذه الرغبات وتحقيقها في اللهو والجنس. تظهر هذه الأم تحرّرها في مساعدة ابنتها على الإجهاض والطلاق من زوج لا تريده. أما الأم في رواية صبح، فقد تتبنّى أحياناً خطاب الرجل، إلا أنها أم لا تُظهر رغباتها ولا تحاول أن تحقّقها بالنسبة لنفسها، بل بالنسبة لبناتها. هذه الأم تُظهر تحرّرها في إصرارها على تحرير بناتها، لا من الجنين والزوج، بل من الجهل والاتّكالية، تحريرهن بواسطة العلم والعمل. فبيّنت صبح أن المرأة الأميّة القروية، ونتيجة ما عانت من قهر وحرمان، قد تكون تقدمية وحديثة بأرقى ما في الكلمتين من معنى.

وقد انعكس هذا المتغيّر خاصة في بنات هؤلاء الأمهات. ففيما تقتصر اهتمامات بطلة رواية الضعيف على علاقات الحبّ ومشاهدة المسلسلات التلفزيونية، أظهرت رواية صبح أن تحرّر هؤلاء الفتيات لم يقتصر على الجنس، وإنما كان أيضاً تحرّراً اجتماعياً وسياسياً وفكرياً. وحين عجزن عن أن يحقّقن لأنفسهن ما كنّ قد طمحن إليه من حريّة ومساواة ما دام المجتمع مجتمعاً تسيطر عليه سلطة الذكر وما يرافقها من تقاليد وقيم وذهنية، أدركن أن القانون المدني وحده يستطيع أن يحقّق الطموحات التي ناضلن من أجلها. والإحباط الذي دفع بعض بطلات صبح إلى الانكفاء والرضوخ لتقاليد المجتمع، جعل بطلتها علوية تعبّر عن خطاب آخر: خطاب المرأة المبدعة التي تقدّم لنا الرواية الرائعة التي بين أيدينا. في هذا أرى الفرق بين خطاب المرأة في رواية كتبها رجل وبينه في رواية بقلم امرأة.

الوجه الآخر للمرأة:

دراسة في مضمون «صفحة المرأة» في صحيفة المستقبل اللبنانية

هلا زعيم

مقدمة

لعبت أقلام النساء العربيات منذ دخولهن ميدان الصحافة، دوراً مهماً في صياغة مستقبل للمرأة العربية كعضو فعّال في المجتمع. فتبنت مواقف توفيقية بين الحداثة والتوجهات التقليدية، وساهمت في إبراز حق المرأة في التعليم والعمل والمشاركة في الحياة العامة، وعملت على نشر الوعي السياسي لديها، وطالبت بالمساواة مع الرجل في ممارسة الواجبات والحقوق المدنية والسياسية. وتاريخ الصحافة العربية غني بأسماء نسائية لمعت في هذا المجال كهند نوفل والكسندرة الخوري وجميلة حافظ ولبيبة هاشم وهدى شعراوي ومنيرة ثابت ودرية شفيق وفاطمة نعمت راشد وغيرهن... صحافيات استخدمن الكلمة لمحاربة الجهل فكانت «كتاباتهن تحمل رؤية مستقبلية تسبق عصور التخلف والظلام التي كانت تسود»[(١)].

غير أن علاقة وسائل الإعلام بالمرأة موضوع يحمل الكثير من المتناقضات التي تتجسد في السياسات الإعلامية المرتبطة بها والتي تتبنى قيماً ومفاهيم وضعها الرجل من أجل الرجل. فقد أثبتت معظم الدراسات[(٢)]، التي

(١) اسماعيل إبراهيم، «صحافيات ثائرات»، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧، ص ٩.

(٢) في هذا الصدد انظر:

- محمد طلال، «صور المرأة في الإعلام العربي»، مجلة الإعلام العربي، العدد الأول، يونيو ١٩٨٤. =

تناولت قضايا المرأة والإعلام – بأشكاله كافة: مقروء، مرئي ومسموع – في العالم العربي، أن مضمون وسائل الإعلام العربية لم يُعنَ بالشكل الكافي بتطوير المرأة العربية ومخاطبة عقلها ومحاكاة قدراتها الإبداعية للارتقاء بها في السلم الاجتماعي وإحداث علاقات طبيعية متوازنة بينها وبين الرجل، وإنما كرّس الصور والأنماط التقليدية للمرأة وذلك بالتركيز من ناحية على دورها كأنثى وزوجة وأم، ومن ناحية أخرى على اهتماماتها التقليدية كالطهي والأزياء والموضة والتجميل، على حساب أدوار واهتمامات أخرى كقضية المساواة والعمل والمشاركة في الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي. ما يعني استراتيجية إعلامية تهدف إلى تهميش وتقليص لأدوار المرأة في المجالات السابق ذكرها والحفاظ على العلاقات السلطوية بين أفراد المجتمع وتكريس ايديولوجية «المجتمع الأبوي» وترويج خلفيات ثقافية واقتصادية وسياسية معينة.

ولم تسلم وسائل الإعلام التي كرّست حيزاً مهماً من مساحاتها أو تفردت بمواضيع المرأة، كالصحافة النسائية، من ذلك المنحى، بل بقيت منذ نشأتها وحتى يومنا هذا أسيرة الرؤية الفكرية والاقتصادية والسياسية السائدة[٣]. فإذا لم تستطع صحافة الأمس النسائية أن تتصور للمرأة وضعاً اجتماعياً واقتصادياً أحدث مما تصور قاسم أمين[٤]، فإن صحافة اليوم النسائية، التي انتقلت إلى أيدي محررين رجال، تتعامل مع المرأة «ليس كامرأة صاحبة قضية، إنما مستهلكة»[٥]، تخصص لها معظم المواد الاستهلاكية، فطغت المصلحة الإعلانية على قضايا المرأة العربية المعاصرة، لا بل طغت على قضايا المجتمع العربي نفسه. إذ لا يمكن فصل قضايا المرأة عن قضايا

= – ناديا حسن سالم، «المرأة العربية ووسائل الإعلام»، مجلة الدراسات الإعلامية، القاهرة، العدد ٨٥، يناير–مارس ١٩٩٠.

– عواطف محمد عبد الرحمن، «المرأة العربية والإعلام: بين الواقع والاستجابة»، مجلة الدراسات الإعلامية، القاهرة، العدد ٧٥ يونيه ١٩٩٤.

(٣) في هذا الصدد انظر:

– نهوند القادري عيسى، «إشكالية عصر النهضة في الصحافة النسائية اللبنانية (١٨٩٢–١٩٢٠)» في زمن النساء والذاكرة البديلة، ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨.

– فوزية العطية، «صورة المرأة في المجلات النسائية العربية»، سلسلة دراسات المرأة العربية والتنمية، اللجنة الاقتصادية الاجتماعية لغرب آسيا، ١٩٨٥.

(٤) «الحّث على ضرورة ترقية المرأة ثقافياً. إنما توقف عمل المرأة لديها، عند حدود الدائرة المنزلية. أثارت مسألة الحجاب تاركة خلعه للزمن. دعت إلى الاهتمام المثالي بالزوج والأولاد والأسرة، وحذرتها من الوقوع فريسة للموضة والأزياء الغربية، ومن الإسراف والتبذير»، نهوند القادري، «إشكالية عصر النهضة في الصحافة النسائية اللبنانية»، مرجع سابق، ص. ١١٠

(٥) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

المجتمع ولا فصل صورة المرأة عن صورة المجتمع[٦]، لكونها تمثّل جانباً مهماً لا بل أساسياً منه.

لا شك أن اتساع دائرة العولمة والانفتاح الاقتصادي وما شهده العالم العربي، ضمن هذا الإطار، من نتائج، كان له أثر كبير على بنيته الاجتماعية-الثقافية، مما أدى إلى ظهور قيم ومعطيات جديدة لعبت وسائل الإعلام الدور الأساسي في صياغتها. إلا أن التسليم بها يبقى موضوعاً مثيراً للجدل والنقاش بما تحمله، في الكثير من الأحيان، من مغالطات بالنسبة للمجتمع بشكل عام ولصورة المرأة العربية ومكانتها وواقعها بشكل خاص، مما دفع البعض إلى القول إن «صور النساء في الإعلام هي من صنع ترسيمات لا ترقى إلى واقعها، إنما تدغدغ مآرب ونزوات معتلة»[٧].

ومما لا شك فيه أيضاً أن وضع المرأة العربية قد شهد تغيراً ملحوظاً عما كان عليه في السابق، وذلك نتيجة لتضافر عوامل متعددة تركت آثارها الإيجابية على وضعية المرأة، ومن أهم هذه العوامل:

- التراجع الجزئي لسلطان العادات والتقاليد، والتي أعاقت تقدم المرأة سنوات طويلة وحددت دورها ومركزها الاجتماعيين[٨]،

- قرار هيئة الأمم المتحدة بأن التنمية في المجتمعات العربية لا يمكن أن تتم بمعزل عن مشاركة المرأة الفعالة في مختلف القطاعات الإنمائية، مما حث الحكومات العربية بالتحدث عن ضرورة إدماج المرأة في العمليات التنموية[٩]،

- صدور بعض التشريعات الاجتماعية والسياسية في بعض البلدان العربية والتي أعادت إلى المرأة بعض حقوقها الأسرية والسياسية[١٠].

تغييرات ساهمت إلى حد كبير في إعادة النظر بوضعية المرأة العربية وأفرزت

---

(٦) «إن صورة المرأة هي جزء من صورة المجتمع، فهو الذي يقرر كيف يكون: مجتمعاً إنتاجياً أم مجتمعاً استهلاكياً»، نهوند القادري عيسى، «المرأة بين الإعلام المكتوب والإعلام المرئي: الحالة اللبنانية»، المستقبل العربي، العدد ١٩٣، ٣/١٩٩٥، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١١٤.

(٧) نهى بيومي، «بين الموروث والعيش في الماضي: النساء في العقد القادم»، العربي، العدد ٤٩٧، الكويت، ابريل ٢٠٠٠، ص ١٠٣.

(٨) في هذا الصدد، انظر عبد القادر عرابي، «المرأة العربية بين التقليد والتجديد»، في «المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر»، سلسلة كتب المستقبل العربي (١٥)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ايار/ مايو ١٩٩٩، ص.ص. ٣٥- ٤٥.

(٩) في هذا الصدد، انظر مريم سليم، «أوضاع المرأة العربية»، في «المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر»، مرجع سابق، ص. ص ١٣-٣٣.

(١٠) في هذا الصدد، انظر باقر سليمان النجار، «الحقوق الاجتماعية للمرأة العربية»، في «المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر»، مرجع سابق، ص.ص. ١٤١- ١٦٢.

إيجابيات تمظهرت في ارتفاع نسبة اشتراك المرأة في سوق العمل وشغل وظائف عامة كانت حكراً على الرجل.

ولقد شهد القطاع الإعلامي كغيره من القطاعات تزايداً نسائياً ملحوظاً، وخصوصاً في مجال الإعلام المرئي. غير أن البعض يرى أن هذا التزايد الكمي قد يكون «مرتبطاً بالمتغيرات والمتطلبات الإعلامية أكثر مما هو مرتبط بالمتغيرات الجوهرية على صعيد وضعية المرأة»[١١]، مما يدفعنا إلى القول إن إشكالية الإعلام العربي وموضوع المرأة العربية مسألة تثير الكثير من التساؤلات وتطرح العديد من الفرضيات والتي تتعلق، من ناحية، بالتغيرات التي طرأت على صعيد عمل أجهزة الإعلام وتحولها «إلى مؤسسات لها قوانينها ومعاييرها الخاصة المرتبطة بها وبالسياق الاجتماعي الثقافي الاقتصادي الذي تعمل في ظله»[١٢]، ومن ناحية أخرى، بنوعية الخطابات التي تقدمها المجتمعات العربية في ما يتعلق بالمرأة، بكل ما تحمله هذه الخطابات من تعددية المصادر والاتجاهات والأبعاد.

انطلاقاً من هذا الواقع، تسعى الدراسة إلى استبيان تعاطي وسائل الإعلام المكتوبة اللبنانية راهناً مع موضوع المرأة. وقد اخترنا صحيفة «المستقبل» كنموذج لهذه الدراسة وذلك لأنها أفردت لها صفحة خاصة تحت عنوان «المرأة»، ولأنه وقليلاً ما حدث في تاريخ الصحافة اللبنانية، أن تم التعامل مع موضوع المرأة كإنسان وليس كأداة للكسب المادي ولاستقطاب المعلن، ويظهر ذلك من نوعية المواضيع التي نشرتها الصفحة والتي عكست خطاباً متنوعاً يطال عدداً كبيراً من وظائف ومواقع وأدوار ومشاكل المرأة، ونظراً لتنوع المواقف بصددها، (وخصوصاً مواقف المعنيين بأمور المرأة كالجمعيات الأهلية والمنظمات النسائية)[١٣]، إلى أن توقفت. وكان توقفها حافزاً

(١١) نهوند القادري - سعاد حرب، «الإعلاميات والإعلاميون في التلفزيون - بحث في الأدوار والمواقع»، المركز الثقافي العربي، تجمع الباحثات اللبنانيات، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الأول - أكتوبر ٢٠٠٢، ص. ١٨.

(١٢) المرجع نفسه، ص.ص. ١٩-٢٠.

(١٣) التي وجدت فيها خطوة مميزة ومنبراً تستطيع من خلاله الوصول إلى كافة شرائح المجتمع وذلك من خلال التغطية الكاملة لنشاطاتهن. غير أن الآراء اختلفت حول ما أتت به الصفحة. ففي حين اعتبرها البعض صفحة جيدة جداً، وخطوة متقدمة ونافذة تطل على قضايا المراة بشكل عام وقضايا المراة العربية واللبنانية بشكل خاص، ومن خلالها يمكن إعطاء صورة أوضح وأشمل عن المراة ومعرفة وإعلان قضاياها والاستفادة حتى على الصعيد العملي من المواضيع والتحقيقات التي تنشر وكذلك من ناحية تغطية الأنشطة الخاصة بهن أيضاً؛ اعتبرها البعض الآخر أنها كانت مهمة لأنها ألقت الضوء على أمور المراة، إلا أنها لم تكن على مستوى الطموح المرتجى منها. ولكن، ورغم ذلك، وجدن أنها كانت مؤهلة لأن تحاكي تطلعات المراة فيما لو استمرت آخذات بعين الاعتبار عمر الصفحة المرافق لعمر الصحيفة. وفيما يلي عرض لبعض الآراء حول هذه الصفحة:

إضافياً لنا للوقوف على محتواها ولدراسة خطاب الصحافة السياسية اليومية المكتوبة حول المرأة ممثلاً بها. وذلك انطلاقاً من معالجة محورين أساسيين اعتبرنهما كاشفين للخطاب، وهما:

أولاً: موقعها

لأنه لا يمكن البت في أهمية هذه الصفحة بمعزل عن البحث عن أهميتها بالنسبة للصحيفة التي أصدرتها، كان من المهم البحث عن موقعها والتساؤل عن النقاط التالية:

- هل هي صفحة مستقلة خاصة بالمرأة؟ أم تحمل التوجه السياسي للصحيفة؟

- من كانوا القيّمين على هذه الصفحة؟ ماذا كانت أهدافها، من أين استمدت مصادرها، من كانت الجماهير المستهدفة؟

- لماذا توقفت؟ وبماذا استعيض عنها؟

ثانياً: محتواها

في ضوء المحاولات العديدة التي شهدها الإعلام بتخصيص مجلات أو ملاحق أو صفحات للمرأة والتي تعددت أهدافها ومضامينها، رأينا أهمية الولوج إلى محتوى هذه الصفحة والتأكد من النقاط التالية:

- هل أظهرت صفحة المرأة في صحيفة المستقبل قضايا المرأة بشكل عام وقضايا المرأة العربية بشكل خاص وأظهرت اهتماماتها وإنجازاتها ومعاناتها؟ وما هي القضايا التي ركزت عليها؟

- هل أتاحت لنا الفرصة للوقوف على التغيّرات الاجتماعية-الثقافية التي أصابت المجتمعات العربية من ناحية، والتغيّرات التي طرأت على أوضاع المرأة العربية ونوعية

= - رئيسة المجلس النسائي إقبال دوغان: «صفحة مميزة، ولقد وجدت فيها نافذة شخصية للمجلس النسائي، فلقد حرصت الصفحة على تغطية العديد من أنشطتنا».

- رئيسة جمعية بيروت للتنمية عفيفة السيد: «كانت صفحة مقبولة، ولكنها لم تكن على مستوى الطموح، يشعر القارئ بغياب الهدف العام: نقص في المواضيع، كما أن طريقة التغطية لم تكن كافية».

- رئيسة لجنة حقوق المرأة اللبنانية ليندا مطر: «كان بإمكان القيمين عليها تقديم الأفضل، كما وكان من الممكن التكلم عن إنجازات المرأة في مختلف الميادين في مختلف أنحاء العالم ومقارنة هذه الإنجازات بالقوانين التي تحكم المرأة في لبنان، على سبيل المثال في العالم العربي حالياً، من بعد الأردن، أقرت مصر حق المرأة في إعطاء جنسيتها لأولادها، موضوع كان يجب التركيز عليه وإعطاؤه حقه بالنسبة لنساء العالم العربي الأخريات بشكل عام والنساء اللبنانيات بشكل خاص».

- مسؤولة العلاقات الخارجية لرابطة المرأة العاملة ناديا بواب عيسى: «رغم أنها لم تصل إلى الكمال إلا أنها كانت نقلة مميزة في وسائل الإعلام اليومية اللبنانية».

الخطابات (على اختلاف أشكالها الدينية، القانونية، السياسية...) المتداولة بشأنها من ناحية أخرى؟

- هل استطاعت أن توفر لنا الإمكانية لرصد المهتمين بشؤون المرأة؟

- هل استطاعت الرد على تساؤلات من قبيل: من يحفز لتغيير واقع المرأة؟ المرأة وحدها أم المجتمع بشكل عام باعتباره بنية متكاملة؟ وفي ظل أي ظروف تتحرك المرأة لتغيير واقعها؟ وفي ظل أي ظروف تأتي المبادرة من قبل المجتمع؟

- ما هو النوع الصحفي الغالب على هذه الصفحة: التغطية - التغطية والتحليل- أم صحافة الحدث؟ فمن خلال البحث في آلية العمل الصحفي يتسنى لنا كشف بعض جوانب الخطاب المعتمد من قبل الصفحة.

I - المحور الأول: الموقع والأفق

بدأت هذه الصفحة مع انطلاقة صحيفة المستقبل، أي مع الصدور الرسمي وذلك في ١٦ حزيران ١٩٩٩.

إن إصدار صحيفة المستقبل اللبنانية أتى مكمِّلاً لبرنامج اتصالي، اعتمده رئيس مجلس الوزراء الحالي رفيق الحريري (مالك الصحيفة)، هدف إلى إنشاء مؤسسة إعلامية متكاملة تجمع بين المسموع والمرئي والمكتوب. وتتمثّل هذه المؤسسة براديو الشرق ومقره باريس، تلفزيون المستقبل وصحيفة المستقبل ومقرهما بيروت.

أما بالنسبة للهدف الأساسي لتكريس صفحة خاصة «بالمرأة» في صحيفة المستقبل اللبنانية، فلا يمكن الجزم به، إذ إن مجموعة من العوامل ربما تكون وراء هذه الصفحة، فمن ناحية، ربما كانت الرغبة في التمييز والتفرد لها علاقة أساسية بوضعها (فالمواضيع التي تعالج أموراً لها علاقة بواقع المرأة ووضعيتها، في الصحف اللبنانية اليومية الأخرى، تنشر ضمن صفحات وزوايا مختلفة كصفحة «المجتمع» أو «المحليات» مثلاً)؛ ومن ناحية أخرى، ربما تكون نوعاً من الانسجام مع متطلبات العصر (إذ إن الكثير من المفكرين المعاصرين يجدون أن القرن الآتي هو قرن النساء)؛ أو أنه ربما كان في الحسبان، أن هناك كتلة من الناخبات النساء اللواتي يجب العمل على استقطابهن (استخدام الصفحة كأداة سياسية لكسب جمهور نسائي مؤيد للرئيس الحريري وسياسته).

تعود فكرة إدخال صفحة «المرأة» في صحيفة المستقبل لفضل شلق[١٤] الذي

(١٤) تولى رئاسة مجلس إدارة الصحيفة ورئاسة تحريرها منذ تأسيسها إلى مطلع العام ٢٠٠٣.

ارتأى أهميتها وضرورة إدراجها في الصحيفة، ولكنه ترك المجال في تصورها وتصور نوعية المواضيع التي سوف تطرحها إلى الاشخاص الذين سيكونون مسؤولين عنها. وقد حظيت الصفحة باهتمام مباشر من قبل النائبة بهية الحريري، شقيقة مالك الصحيفة، رئيس الحكومة رفيق الحريري، ودعم كبير من قبل أحد أعضاء مجلس إدارة الصحيفة فؤاد نعيم[١٥].

إن الفكرة بما حملته من تجديد في ميدان الصحافة المكتوبة اليومية اللبنانية أتت منسجمة مع المشروع السياسي للرئيس رفيق الحريري المشجع على دخول المرأة في ميادين سياسية متنوعة سواء في لائحته الانتخابية[١٦] أو في فرق عمله... وكذلك أتت منسجمة مع نشاطات النائبة بهية الحريري في موضوع المرأة. وقد أتى مؤتمر «قمة المرأة العربية»، الذي عقد في القاهرة في تشرين الأول عام ٢٠٠٠، بناءً على مبادرة أساسية من قبل السيدة بهية الحريري وبالاتفاق مع جامعة الدول العربية ومجلس المرأة في مصر، ليمد الصفحة بعناوين مهمة كالمرأة والسياسة، المرأة في مراكز القرار، المرأة والعمل، المرأة والاقتصاد، المرأة والقانون، المرأة والتربية، المرأة والتنمية... عناوين أضفت طابع الجدية على الصفحة وابتعدت بها عن الصورة النمطية الملتصقة بالمرأة والتي تعكسها الكثير من وسائل الإعلام اللبنانية من خلال نوعية المواضيع التي تتطرق إليها.

تولت الإعلامية سونيا بيروتي[١٧] مسؤولية الصفحة في بدايتها، وأشرفت على إعدادها وكتبت فيها مقالاً (عموداً) طوال فترة صدورها. وعمل في الصفحة مجموعة من المحررات، هن فاطمة حوحو واكرام صعب وباسمة عطوي وضياء شمس وررلا عبدالله. وتولى مسؤولية الصفحة خلال قرابة سنة ونصف، كمشرف تحريري، د. أحمد زين الدين، من ثم أعيدت إلى الإشراف المباشر لسونيا بيروتي، قبل وقف صدورها بقرابة سنة ونصف. وخلال هذه الفترة الاخيرة، اقتصر العمل فيها إلى بيروتي، على حوحو وعبدالله.

تنوعت وتعددت المصادر التي استمدت منها هذه الصفحة مادتها، فلم تعتمد فقط على وكالات الأنباء والكتب والإنترنت والمؤتمرات والمتابعة اليومية للنشاطات النسائية

---

(١٥) الذي ترك منصبه في الصحيفة لتسلم إدارة إذاعة الشرق في باريس التابعة للرئيس رفيق الحريري أيضاً.

(١٦) فقد حرص (ولو بشكل رمزي) على وجود المرأة في الانتخابات النيابية والبلدية.

(١٧) إعلامية لبنانية، تميزت بحضورها في كافة المجالات الإعلامية بين مكتوب ومرئي ومسموع. ابتدأت العمل في المجال الصحفي سنة ١٩٦٠ كمحررة في مجلة الصياد وصحيفة الأنوار، وقد تنوعت المهام الإعلامية التي شغلتها خلال مسيرتها العملية وتشغل حالياً منصب رئيسة قسم «المرأة» في صحيفة المستقبل.

في لبنان والوطن العربي وإنما تخطت ذلك، بهدف إغناء مادتها، إلى إقامة علاقات واتصالات بالجمعيات الأهلية الخاصة بالمرأة ومتابعة لقاءات مباشرة مع شخصيات نسائية وغيرها ذات اهتمام ومتابعة لموضوع المرأة.

خلال فترة نشرها لم تسلَم الصفحة من المصادرة في بعض الأحيان لحساب مادة أخرى إلى أن تم وقف نشرها مع الصفحة المقابلة لها، التي كانت تحت عنوان «العلوم والبيئة»، مع بداية الحرب على العراق وذلك بحجة الحاجة المادية للمساحة، نظراً لأهمية الحدث وضرورة التغطية الكاملة له. إلا أن الحرب انتهت وأسفرت عما اسفرت عنه، ولكن الصفحة بقيت غائبة واستعيض عنها بصفحتين متقابلتين أسبوعياً، تصدران نهار الثلاثاء، بإشراف وإعداد هاديا سنو، التي ارتأت عنونتهما في بادئ الامر «موضة»، ثم اعتمدت عنوان «أهواء». مما يستدعي تساؤلات عديدة حول وقف نشر صفحة «المرأة» في جريدة «المستقبل»، خاصة وأن مضمون الصفحتين «أهواء» توقف على أشياء ومواضيع خفيفة: مواضيع تتطرق إلى الأزياء والموضة والتجميل والرياضة والطبخ، أي أن حدودهما توقفت عند الاهتمامات الشكلية للمرأة. بينما تميزت صفحة «المرأة»، كما سبق وذكرنا، بتنوع وغنى مواضيعها، والتي كما سنرى لاحقاً، بأنها مواضيع تحمل في طياتها وصفاً وتقييماً للمرأة ولوضعيتها الحالية وخصوصاً العربية منها، وتتبنى، ولو بطريقة غير مباشرة، مواقفَ تهدف إلى تحسين هذه الوضعية.

إن استبدال صفحة «المرأة» بـ«أهواء» يدفعنا إلى القول من ناحية، بأن هذه الخطوة من قبل صحيفة المستقبل تعتبر إلى حد ما رجوعاً إلى الوراء وإلغاءً وطمساً للمرأة خلال مرحلة تستدعي التركيز على أمورها وقضاياها، وإلى التساؤل من ناحية أخرى، عن الأسباب التي كانت وراء هذا التغيير، والتي قد تتعلق بخلفيات اجتماعية ثقافية اقتصادية سياسية يُعمَل على تكريسها في المجتمعات العربية بشكل عام والمجتمع اللبناني بشكل خاص، ولم تستطع صحيفة المستقبل تجاهلها أو مواجهتها سواء من الناحية الايديولوجية أو التجارية. فالسياق الاجتماعي والثقافي والاقتصادي «يحدد بجزء كبير طبيعة العمل الإعلامي، ويتدخل في عملية إنتاج الرسالة واستهلاكها على قاعدة اللعبة الضمنية بين منتج الرسالة ومستهلكها. فالوسيلة، أياً كانت، تعمل على تفضيلات الجمهور لتشد انتباهه كي تبيع هذا الانتباه بالجملة إلى المعلن»[١٨].

---

(١٨) – نهوند القادري، سعاد حرب، «الإعلاميات والإعلاميون في التلفزيون - بحث في الادوار والمواقع»، مرجع سابق، ص ١٧٦.

II - المحور الثاني: المحتوى

إن دراسة محتوى الصفحة تستدعي التوقف قليلاً على الناحية الشكلية لها قبل الولوج إلى المضمون، وذلك لتحديد المكان الذي خصص لها، وإعطاء فكرة عامة عن أنواع الأنماط الصحافية التي استُخدمت ونوعية المواضيع، والتي تسمح لنا بتكوين انطباع أولي عن مضمونها.

١ - على صعيد الشكل

خصصت الصفحة ١٩ بكاملها، في بادئ الأمر لـ«المرأة»، ثم انتقلت إلى الصفحة ٢٣، لتستقر في نهاية الأمر في الصفحة ٢١.

من الناحية الشكلية، يمكن تقسيم الصفحة ٢١ إلى قسمين:

- القسم الأول ويشكل حوالي ثلثي الصفحة، يقع في القسم الأعلى، ينسجم من حيث المضمون مع عنوان الصفحة. نشر ضمن هذه المساحة العديد من المواضيع المفصلة، مصحوبة في معظم الأحيان بمقالات صغيرة تهدف التغطية الإخبارية لبعض الأمور المتعلقة بالمرأة. حرصت الصفحة على عدم إهمال الجانب الجمالي للمرأة فلم تخلُ من المواضيع المتعلقة بالأزياء والموضة والمكياج والرياضة... مواضيع تهم شريحة لابأس بها من النساء. خُصِّص عمود اليسار للصحفية سونيا بيروتي، كتبت فيه العديد من المواضيع التي تهم المجتمع بشكل عام وليس المرأة فقط على وجه التحديد. وكأنها كانت عبارة عن وجهة نظر للمرأة في ما يجري حولها من أحداث وقضايا.

- القسم الثاني ويشّكل حوالي ثلث الصفحة، وقد خُصِّص للتسلية وذلك من خلال ثلاثة أنواع من ألعاب التسلية الفكرية (الكلمة الضائعة، دقة الملاحظة ومن هو... من هي؟). وتجدر الإشارة هنا إلى أن التقسيم بهذا الشكل ربما كان صدفة، إلا أنها صدفة جيدة ربما لعبت دوراً إيجابياً في جذب جمهور من القراء الذكوري والنسائي على السواء.

من الناحية العملية، أظهرت الصفحة نوعاً من التقنية والتخصصية. فقد اعتمدت، تقريباً، على جميع أنواع النصوص التي نجدها في الأنماط الصحافية. فمن نصوص العمل المكتبي، نجد وبصورة أساسية نصوص الرأي، في العمود المحرر من قبل الصحافية سونيا بيروتي. أما من نصوص العمل الميداني، فنجد التغطية، التحقيق، المقابلة، البورتريه... إلخ

على صعيد المحتوى العام للصفحة، تُظهر لنا القراءة العرضية العمومية نوعاً من

الازدواجية. فمن ناحية، وكما أشرنا سابقاً، نجد مواضيع تتعلق بالأزياء والموضة والتجميل... بالإضافة إلى بعض المواضيع التي يمكن تصنيفها بمواضيع عامة تهم الجنسين الرجل والمرأة، ولكنها أُدرجت في الصفحة ربما لأنها تنسجم مع مفاهيم سائدة وتعتبر بأنها تتعلق أكثر بالحياة الأنثوية. ففي أغلب المنظومات الثقافية ما زالت هناك بعض الأمور تعتبر جزءاً أساسياً ومهماً في حياة المرأة كموضوع الأطفال والزواج والطلاق والخصوبة والأمراض الوراثية والريجيم والحب والجنس. ومن ناحية أخرى، نجد مواضيع تتصف بطابع إشكالي يتعلق أولاً: بوجود المرأة وكيانها وككائن له دور ايجابي في المشاركة الجادة والفاعلة، ثانياً: بتكريس صورة المرأة المتساوية في الحقوق وضرورة معاملتها كإنسان متكامل.

٢- على صعيد المضمون

لا شك أن القراءة الكمية لمضمون الصفحة مهمة في دراستنا لأنها تسمح لنا بالوقوف بصورة دقيقة على نوعية المواضيع التي نشرت وكيف تم تناولها، إلا أن القراءة النوعية تسمح لنا بالكشف عن نوعية الخطاب أو الخطابات التي تبنتها الصفحة فيما يخص وضعية المرأة في بعض المواضيع الحساسة.

٢-١- في القراءة الكمية

نُشرت الصفحة على ما يقارب الأربع سنوات. تطرقت خلالها إلى المئات من المواضيع ذات الصلة المباشرة بالمرأة. وقد اتسمت هذه المواضيع بالشمولية من حيث التنوع من ناحية، وعدم الاقتصار على نشاطات وقضايا المرأة اللبنانية أو العربية، من ناحية أخرى، وإنما تخطت ذلك ونشرت عن نشاطات وقضايا المرأة غير العربية كالمرأة الأميركية والأوروبية والأفريقية.

إن القراءة الكمية لمضمون الصفحة تُبيّن لنا أن القضايا الحساسة المتعلقة بالمرأة، والتي لا تزال موضوع جدل ونقاش بسبب البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمعات، شغلت الحيز الأساسي من مجمل المواضيع التي نشرت. مواضيع تتعلق بمجملها بإيجاد توازن بين المرأة والرجل، وقد تم تناولها من زوايا متعددة:

المؤتمرات: عملت الصفحة على تغطية المؤتمرات المحلية والإقليمية التي عقدت حول المرأة كمؤتمر «مشاركة المرأة في النظام السياسي» ومؤتمر «قمة المرأة العربية» ومؤتمر «التحديات التي تواجه المرأة العربية حاضراً مستقبلاً»... كما عملت على متابعة نشاطات الجمعيات الأهلية واللجان النسائية وخصوصاً اللبنانية منها كالمجلس النسائي

اللبناني، اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المرأة، لجنة حقوق المرأة، رابطة المرأة العاملة، جمعية بيروت للتنمية وغيرها. فتابعت أعمالهن وتحركاتهن، ونشرت تقاريرهن وتوصياتهن.

لا شك في أن الأهمية التي أُعطيت لتغطية المؤتمرات والندوات وورش العمل أعطت الصفحة بعداً إخبارياً حول ما يجري من تحركات من قبل الجمعيات الأهلية واللجان النسائية والمهتمين بأمور المرأة، إلا أن التغطية الدائمة والمفصلة، في كثير من الأحيان، تحمل في خلفيتها، من ناحية، تبنياً لخطاب هذه الجمعيات واللجان، وتساهم، من ناحية أخرى، في نشر هذا الخطاب وإبراز الدور الذي تلعبه هذه الجمعيات واللجان في محاولة تغيير واقع المرأة والدفاع عن مصالحها وتوضيح أوجه القصور والنقص وسبل معالجتها والدفاع عن مصالحها وصياغة دورها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وحث الآخر «الرجل» على الاعتراف بحقوقها.

نساء رائدات: مقابلات مع نساء لمعن في مجالهن، هدفت إلى إظهار قدراتهن على الوصول إلى شتى الميادين وعلى اقتحام مناصب كانت حكراً على الرجل واستطاعت المرأة الوصول إليها وإثبات جدارتها فيها. لم تقتصر المقابلات على شخصيات نسائية لبنانية وإنما شملت شخصيات نسائية عربية أيضاً، على سبيل المثال حوار مع النائبة اللبنانية بهية الحريري، حوار مع النائبة الأردنية توجان فيصل، حوار مع رئيسة ديوان الوزارة المكلفة بأوضاع المرأة ورعاية الأسرة والطفولة وإدماج المعوقين في المملكة المغربية وعضوة في اللجنة الإدارية لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية فتحية سداس، حوار مع رئيسة المنتدى العربي الأردني هيفاء الفاهوم كيلاني. وتتجلى أهمية هذه المقابلات بما تقدمه عن صورة المرأة الفاعلة-الناشطة في المجتمع.

أوضاع ومواقع المرأة في العالم: أظهرت مقالات هذه الصفحة واقع المرأة في العالم بشكل عام والعالم العربي بشكل خاص، كاشفة عن أوضاعها المهنية والوظيفية والاجتماعية والاقتصادية ناشرة سلسلة من الحلقات بعنوان **أوضاع نساء العالم في الأعوام ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٣**. كذلك نشرت في المرحلة الانتقالية بين نهاية السنة وبداية السنة الجديدة مجموعة من المقالات تُظهر أوضاعهن في مختلف أنحاء العالم وفي مختلف الميادين. وقد طغى على هذه المقالات الطابع الأرشيفي، وأتت غنية بما وفرته من معلومات عن واقع المرأة في العالم وخصوصاً عن معاناتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعن إنجازاتها في هذه الميادين ايضاً.

نساء مبدعات: كما نشرت الصفحة سلسلة من المقالات بعنوان مبدعات، تناولت

سِيَر نساء تميزن بإبداعهن وشهد لهن العالم على قدراتهن وعطاءاتهن، على سبيل المثال لا الحصر: الأميرة الأندونيسية رادن محرّرة شعب بلدها ونسائه، الشاعرة وردة اليازجي، رائدة القصة القصيرة العصرية سميرة عزام، الكاتبة المتمردة فرجينيا وولف، المناضلة النسائية ابتهاج قدورة، الرائدة في العمل السياسي والنضال الاجتماعي هدى شعراوي، أول باحثة ميدانية في الأنتروبولوجيا مرغريت ميد. وقد ألقت هذه المقالات الضوء على نساء شهد التاريخ لهن على إبداعهن، وكأنها شعارات أرادت القول: هذه هي المرأة محررة لشعبها، شاعرة وأديبة، عالمة وباحثة...

هذه المحاولات المتنوعة من تغطية المؤتمرات والتكلم عن أوضاع ومواقع المرأة وإعطاء فسحة للرائدات والمبدعات تعكس تطوراً نوعياً في الخطاب الإعلامي المكتوب في الصحافة اليومية اللبنانية. فبالطريقة التي اتبعتها الصفحة - سواء من ناحية التغطية أو المقالات أو المقابلات - نأت بها عن الصورة النمطية الممتهنة لجسد المرأة والتي تبعدها عن تأثيرها الإنساني.

إن مجرد القراءة العرضية لمجمل المواضيع التي نشرت تُظهر لنا أولاً: اهتماماً أولته المحررات إلى ضرورة الإحاطة بموضوع المرأة من جوانب متنوعة، وتبنّي خطاباً يهدف كشف مظاهر التمييز واللامساواة على أساس النوع والسعي للاعتراف بالمرأة ككائن ذات قدرة واستقلالية موازية لقدرة الرجل واستقلاليته. هذا التوجه وإن لم يكن جديداً، غير أن طرحه في وسائل الإعلام المكتوبة اليومية يشكل لفتاً للانتباه لموضوع المرأة وأهمية التفكير في أوضاعها؛ وتبيِّن لنا ثانياً: الآلية التي اتبعتها الصفحة لمساندة المرأة ومحاولة تغيير صورتها النمطية وتشكيل صورة إيجابية لها من خلال تسليط الضوء، من ناحية، على فعاليتها وقدرتها على تحقيق إنجازات على جميع الصعد ومواكبتها للرجل في تسيير عجلة الحياة البشرية، ومن ناحية أخرى، التأكيد على مواطنيتها وعلى ضرورة إحداث تكافؤ بينها وبين الرجل في شتى الميادين.

٢-٢ في القراءة النوعية

على الرغم من المتغيرات الطارئة على صعيد وضعية النساء في العالم العربي، كما سبق وذكرنا، إلا أن العناوين التي تطرقت إليها الصفحة تشير إلى أن هذا التغيير لم يكن على الشكل الذي نتصوره. وبدا ذلك من خلال عناوين الصفحة التي تشير إلى مشاكل ما زالت تعاني منها النساء: «العنف ضد المرأة يُجسِّد عبوديتها والمطلوب دراسات علمية تحدد مداه»[١٩]، «تحسن أوضاع النساء لم يقضِ على العنف

(١٩) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ١٩ نيسان ٢٠٠٢.

ضدهن»[٢٠]، «ثلثا النساء يتعرض للأذى البدني»[٢١]، «العاملات في الزراعة: المجهود ذاته بنصف الأجر»[٢٢]، «التمييز لم يغب يوماً»[٢٣]، «خطوة جديدة لإلغاء التمييز فعلياً»[٢٤]، «الدين أعطاها حقوقاً تعيقها التقاليد»[٢٥]، «المرأة أول من يُصرَف من العمل وآخر من يُستخدَم»[٢٦]، «السؤال المعلق: متى تتحقق المساواة؟!»[٢٧]، « في يوم المرأة العالمي: دعوة إلى إشراكها في القرار السياسي»[٢٨]... هذه العينة من العناوين تعكس معاناة النساء في مختلف الميادين. فيما يلي سنحاول رصد خطاب الصفحة من خلال التركيز على قضايا آثرنا اختيارها من ضمن قضايا غيرها وذلك لأننا نعتبرها ممثلة لما تعانيه المرأة، وهي: المرأة والعنف، المرأة واللامساواة السياسية، المرأة وقوانين الأحوال الشخصية، والتدقيق بكيفية تعاطي الصفحة مع هذه القضايا.

٢-٢-١ المرأة والعنف: إن علاقة التفاعل بين المرأة والمجتمع تنشأ وتتطور متأثرة بالثقافة السائدة في المجتمع نفسه. غير أنه ورغم الاختلاف الثقافي والحضاري بين المجتمعات ونسبية النظر إلى المرأة، أظهرت لنا الصفحة أن بعض المواضيع لا تزال تشكل قاسماً مشتركاً لكل امرأة في العالم وتكشف عن واقع معاناتها بشكل عام. ويأتي موضوع العنف[٢٩] في مقدمة القضايا التي تعاني منها النساء في العالم.

تناولت الصفحة هذا الموضوع وأكدت على نسبية النظر إليه والاعتراف بوجوده كموضوع يهدد المرأة في كيانها وإنسانيتها، فأوردت أن «العنف ضد المرأة موضوع لا يحب البعض التطرق إليه ويحاول أن ينفي وجوده في مجتمعاتنا وفي المجتمعات الغربية (...)»[٣٠]، وأظهرت أشكال العنف الجسدي كافة المرتكب ضد المرأة في العديد

(٢٠) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ١٢ آب ١٩٩٩.
(٢١) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٢ أيار ٢٠٠٢.
(٢٢) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ١٢ تموز ١٩٩٩.
(٢٣) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٣ أيلول ١٩٩٩.
(٢٤) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٨ تشرين الأول ١٩٩٩.
(٢٥) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٧ كانون الأول ١٩٩٩.
(٢٦) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ١٤ كانون الثاني ٢٠٠٠.
(٢٧) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٧ آذار ٢٠٠٠.
(٢٨) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ١٤ آذار ٢٠٠٠.
(٢٩) إن ظاهرة العنف ضد المرأة ظاهرة مزمنة وذات طابع عالمي. تختلف أسبابها وأشكالها من مجتمع إلى آخر، وقد عرّف الإعلان العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة (١٩٩٣) العنف ضد المرأة بأنه «أي فعل عنيف قائم على أساس الجنس ينجم أو يُحتمَل أن ينجم عنه أذى أو معاناة بدنية أو جنسية أو نفسية للمرأة بما في ذلك التهديد باقتراف مثل هذا الفعل أو الإكراه أو الحرمان التعسفي من الحرية سواء أَوَقَعَ ذلك في الحياة العامة أو الخاصة».
(٣٠) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ١٤ كانون الثاني ٢٠٠٣.

من المجتمعات، كالقتل والاغتصاب والضرب والختان...

«تحسن أوضاع النساء لم يقض على العنف ضدهن»[٣١]، ««العنف المنزلي من وجهة نظر الرجل»: ٧٦٪ يعنّفون المرأة ليؤدبوها»[٣٢]، «قتيلات جرائم الشرف يتزايدن»[٣٣]، «الرمي من الطوابق العليا أو الضرب بالعصا والقارورة وأدوات المطبخ»[٣٤]، «(...) الربط بين ختان البنات والقضايا السياسية والاقتصادية»[٣٥]، «(...) وحوادث الاغتصاب في كل بلد»[٣٦]... عناوين لمواضيع نشرتها الصفحة، ولكنها ركزت وبصورة أساسية على وجهين من أوجه العنف: جرائم الشرف والاغتصاب.

تأتي **جرائم الشرف** في مقدمة الأسباب التي تؤدي إلى قتل النساء ليس فقط في المجتمعات النامية وإنما أيضاً في المجتمعات المتقدمة. فقد أفاد تقرير[٣٧] قدمته عصمت جهانجير، محامية باكستانية ناشطة في مجال الإنسان في الأمم المتحدة، لمفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان «ان جرائم القتل من أجل الشرف التي تُقتل فيها المرأة لانتهاكها الأعراف الأخلاقية للأسرة موجودة في بنغلادش وبريطانيا والبرازيل والإكوادور ومصر والهند وإسرائيل وإيطاليا وباكستان والمغرب والسويد وتركيا وأوغندا»، وتجدر الإشارة هنا إلى أن تقرير عصمت جهانجير قد أغفل بعض الدول المعروفة في هذا الأمر كالأردن مثلاً.

انتقدت الصفحة في أكثر من مناسبة الجرائم التي تُرتكب بحق المرأة تحت عنوان جرائم الشرف. كما أشارت إلى الأسباب التي تكمن وراء هذا العمل الإجرامي والذي يعكس تفوقاً ذكورياً ودونية أنثوية. مفاهيم مقبولة، ولو بطريقة غير مباشرة، اجتماعياً وقانونياً. أوردت الصفحة رأي عزة سليمان[٣٨] في القوانين المعتمدة في لبنان كما في سائر البلدان العربية بالنسبة لجرائم الشرف، والتي وجدت أنها تفرق بصورة واضحة بين المرأة والرجل، وذلك لأنها تتسامح مع الرجل وتخفف من الأحكام ضده «في حين يجري التشديد مع المرأة وتحاكم محاكمة قاتلة لا مدافعة عن الشرف، لأن الدفاع عن

---

(٣١) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ١٢ آب ١٩٩٩.
(٣٢) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٣ شباط ٢٠٠٠.
(٣٣) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٩ نيسان ٢٠٠٠.
(٣٤) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ١٩ تموز ٢٠٠٢.
(٣٥) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٥ أيار ٢٠٠٢.
(٣٦) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ١٤ كانون الثاني ٢٠٠٣.
(٣٧) نشرته صفحة المرأة في صحيفة المستقبل، نقلاً عن رويترز، ضمن مقال «قتيلات جرائم الشرف يتزايدن»، عدد ٩ نيسان ٢٠٠٠.
(٣٨) إحدى المشاركات في ندوة حول حقوق المرأة، نظمها معهد الدراسات النسائية في العالم العربي بالتعاون مع منظمة العفو الدولية، في الجامعة اللبنانية الأميركية، في ٢٥ تشرين الثاني ١٩٩٩.

الشرف مهمة اجتماعية موكلة إلى الرجل ولأن الرجل هو الشرف عينه بينما المرأة تحسب وكأنها من دون شرف إذا لم يكن الرجل شرفها»[٣٩].

تعلق الصحافية فاطمة حوحو على جرائم الشرف بقولها إن الرجل يعتبر المرأة جزءاً من ممتلكاته، سواء أكان أباً أم أخاً أم ابناً أم زوجاً، له الحق اجتماعياً وقانونياً في معاقبتها على سلوكها فتتحول الضحية إلى مذنبة والمذنب إلى مظلوم فَقَدَ شرفه يسانده القانون. ففي الأردن مثلاً يخفف الحكم على مرتكب جريمة شرف إلى درجة لا تذكر «أحكاماً خفيفة على قتلة نساء متهمات بارتكاب جرائم شرف»[٤٠]. ويُعتبر الأردن في مقدمة الدول التي تتعرض فيها المرأة للقتل تحت ذريعة الشرف، فـ«وفقاً لأرقام رسمية فإن نحو عشرين امرأة تُقتل سنوياً في الأردن في جرائم شرف»[٤١]. ويُعتبر هذا المعدل من بين الأعلى في العالم، (بالنظر إلى عدد سكان المملكة ٤,٨ ملايين نسمة)، ورغم عمل الحكومة في محاولة الحد من جرائم الشرف وذلك بتعديل في قانون العقوبات الخاص بهذا الموضوع، غير أن منظمات نسائية اعتبرت التعديل غير كافٍ.[٤٢]

والقانون اللبناني، كما ترى حوحو، لا يختلف في جوهره كثيراً عن القانون الأردني، فتقول «أصبح من المعروف أن القانون اللبناني يفرق، بصورة صارخة، بين الرجل والمرأة، (...)، وخصوصاً في أحكام المادة ٥٦٢ من قانون العقوبات والمواد ٤٨٧ و٤٨٨ و٤٨٩ من أحكام الزنا»، هذا ما وردته في ريبورتاجها بعنوان «جرائم الشرف والاغتصاب عنف «مشرعن» ضد المرأة – لبنان متشدد تجاه النساء أكثر من بلدان عربية عدة»[٤٣].

«جرائم الشرف والاغتصاب عنف «مشرعن» ضد المرأة»، تعبير استخدمته المحررة في عنوان ريبورتاجها لا يقل دلالة عما أوردته في مقدمة الريبورتاج: «الرجل هو صاحب قرار في إزهاق نفوس بشرية ويسامَح على جريمة يرتكبها بحق المرأة ويكافأ على جريمة بإطلاق اسم الشرف عليها في ظل قانون يتعاطف مع فعل الجريمة ويقدم لها كل الأسباب المخففة»[٤٤]. تعبيرات تحمل في طياتها اتهاماً مباشراً للقانون اللبناني ودعوة صريحة للعمل على مناهضة هذا العنف بدلاً من «شرعنته»، خاصة،

(٣٩) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٦ تشرين الثاني ١٩٩٩.
(٤٠) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢ آب ١٩٩٩.
(٤١) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٧ أيلول ٢٠٠٢.
(٤٢) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٣ أيلول ٢٠٠٢.
(٤٣) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٥ تموز ١٩٩٩.
(٤٤) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٥ تموز ١٩٩٩.

وكما ورد في الريبورتاج على لسان المحامية ميريللا عبد الساتر أن دولاً عربية عديدة اتجهت في هذا السياق «في تونس أصبح الزوج يعاقب بالاعدام إذا قتل زوجته وفي مصر لا يلحظ قانون جرائم الشرف القتل الواقع على الفروع والأصول والأخت، وفي الإمارات يعامَل الزوج والزوجة بالمثل مع بعض التمييز لجهة حصول الزنا من قبل الزوج في مسكن الزوجة فيستفيد من العذر المخفف، وفي المملكة العربية السعودية لا تشريع أو قواعد معينية تحكم مسائل القصاص والحدود والأعذار. فالمطبق هو أحكام الشريعة الإسلامية».

غير أن مشكلة جرائم الشرف لا يمكن النظر إليها فقط عن طريق تعديل القوانين الخاصة بهذا الموضوع فقط، وإنما تتعداها إلى كيفية تغيير مفاهيم وعادات وتقاليد اجتماعية مرسخة لا تقبل استقلالية المرأة لجسدها. لا بد من الاستشهاد هنا بقول الدكتور فادي مغيزل للمحررة: «ان الجهل يدفع هؤلاء الرجال إلى ارتكاب الجرائم كما أن التربية لها تأثيرها الكبير، يتربى الرجل على فكرة تفوّقه على المرأة وعلى كونها مجرد فرع منه،(...)»[٤٥]، مما يطرح إشكالية أساسية تتعلق بالتساؤل عما من هم القائمون على تغيير المفاهيم والعادات والتقاليد الاجتماعية؟ وكيف يمكن التوصل إلى التعامل مع المرأة كجوهر وليس كمادة؟ خاصة وأن جرائم الشرف ترتفع مع الوقت بدلاً من أن تنخفض. فلقد ورد في صفحة المرأة، عدد ٢٩ آب ٢٠٠٢، أن الإحصاءات في العام ٢٠٠٠ أبرزت «أن هناك ٥٠٠٠ فتاة قُتلن من قبل آبائهن أو أحد أفراد عائلتهن لأنهن تحدثن مع شبان وذهبن ضحايا ما يسمى بجرائم الشرف».

يشكّل **الاغتصاب** وجهاً آخر للعنف الجسدي الممارَس ضد المرأة. ويُعتبر هذا الموضوع أكثر انتشاراً عالمياً من جرائم الشرف، ففي كل دول العالم، سواء أكانت متحضرة أم نامية أم متخلفة، تتعرض المرأة للاغتصاب. وتأتي الولايات المتحدة في مقدمة الدول التي تتعرض فيها الطالبات بشكل خاص للاغتصاب بمعدل يصل إلى أكثر من الثلث. ففي سلسلة مقالات صفحة المرأة في صحيفة المستقبل «أوضاع نساء العالم في العام ٢٠٠٢» ورد «أن عدد الطالبات اللواتي يتعرضن للاغتصاب سنوياً يصل إلى ٣٥٠ طالبة من بين كل ألف طالبة»[٤٦]، مستندة في هذه المعلومة إلى دراسة قام بها المعهد الوطني للعدل في الولايات المتحدة.

فعدا كون الاغتصاب، من الناحية النفسية، أحد أشد أنواع سلوك العنف ضد المرأة يخدش خصوصية جسدها، فمن الناحية الصحية ينجم عنه تداعيات جسمية خطيرة

(٤٥) العدد نفسه.
(٤٦) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٤ كانون الاول ٢٠٠٢.

كمرض نقص المناعة مثلاً. ففي جنوب أفريقيا «تتعرض فتاة من بين كل أربع فتيات للاغتصاب قبل سن السادسة عشرة»[٤٧]، وتعتبر جنوب أفريقيا في مقدمة الدول التي تعاني فيها النساء من مرض الايدز حيث إن «١٨ مليون امرأة مصابة بهذا المرض أي بنسبة ٥٥ بالمئة»[٤٨].

كما تعاني المرأة العربية مثل نساء العالم من مشكلة الاغتصاب، غير أن الإحصاءات غير دقيقة في هذا المجال وذلك بسبب التعتيم على هذا الموضوع سواء من ناحية الفتاة نفسها أم من ناحية الأهل الذين يفضلون التكتم على إثارة فضيحة تضر بالفتاة نفسها (وكأنها هي المذنبة). فلقد أفادت رئيسة التجمع النسائي الديمقراطي اللبناني وداد شختورة لصفحة المرأة: «أن الجمعيات لم تتطرق إلى موضوع الاغتصاب، ذلك أن المرأة اللبنانية لا تشكو هذا الموضوع ولا تعلن عائلتها عن مثل هذه الحوادث توخياً للسترة (وأردفت) لكن لا بد من تعديل قانون العقوبات، واعتبار الاغتصاب جريمة، ولا بد من السعي أيضاً لتغيير النظرة الاجتماعية إلى الفتاة المغتصبة واعتبار الرجل إياها ضحية سهلة»[٤٩].

وبهذا نجد أن صفحة المرأة في جريدة المستقبل أثارت موضوعاً لم تثره حتى الجمعيات النسائية اللبنانية، وعملت على إلقاء الضوء عليه، كما أظهرت أن المناخ الثقافي في المجتمعات العربية، بشكل عام، يعاني من نقص في الموضوعية بالنسبة لموضوع الاغتصاب، وينعكس هذا النقص على القوانين التي لا تستطيع بالشكل الكافي حماية المرأة وجسدها من التعسف الذكوري، لا بل إن التهاود في هذا الأمر يُعتبر من الثغرات القانونية التي يجب العمل على تغييرها للحد من القهر الذي تتعرض له المرأة. ففي لبنان مثلاً، لا يُعتبر الاغتصاب جناية إنما جنحة عقوبتها ٣ سنوات «وتزويج المغتصب بضحيته يوقف عنه الملاحقة»، وكأن القانون على حد تعبير المحررة ««يكافئ» المغتصب»[٥٠].

«شرعنة العنف»، «مكافأة المغتصب»، «الرجل هو صاحب القرار في إزهاق نفوس بشرية ويسامَح على جريمة يرتكبها بحق المرأة ويكافأ على جريمة بإطلاق اسم الشرف عليها في ظل قانون يتعاطف مع فعل الجريمة ويقدم لها كل الأسباب المخففة»... تعبيرات استخدمتها المحررة تهدف إلى تصعيد النظر إلى مسألة المرأة

---

(٤٧) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٨ كانون الأول ٢٠٠٢.

(٤٨) العدد نفسه.

(٤٩) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٥ تموز ١٩٩٩.

(٥٠) العدد نفسه.

والعنف في لبنان وتحريك الأمر ومعالجة هذه القضية الاجتماعية بما يناسب ليس فقط مصلحة المرأة اللبنانية وإنما مصلحة المجتمع ككل. ومن هنا تسأل المحررة «إلى متى تبقى جرائم الشرف من دون عقاب ومن ذا الذي يحق له إزهاق الأرواح الذي تحرمه الديانات السماوية «وتأتي حلول جرائم الاغتصاب بالزواج» فأي عائلة يمكن أن تقوم على أساس العنف؟»[٥١].

وفي تغطيتها لمؤتمر «تفكيك مفهومي الذكورة والأنوثة في الشرق الأوسط والمغرب العربي»، الذي عقد في بيروت في ٢٢ و٢٣ تشرين الثاني ٢٠٠٢، تقيّم أعمال هذا المؤتمر بقولها: «هناك جرأة في طرح إشكاليات تبدو في ظاهرها عميقة وتحتاج إلى تشريح واسع إلا أن مضمونها لا يزال خجولاً، كأنه يراعي المناخات العامة السائدة في مجتمعنا. مثلاً على ذلك، محاولات إيجاد إيجابيات من هنا وهناك في تطور أوضاع النساء، لكن في المقابل لا يوجد رصد حقيقي لمدى واقع التخلف والتراجع الذي يمر به العقل النسائي العربي، أي الشعبي وملامسة مشكلات هذا الواقع والبحث في كيفية النهوض الثقافي والمعرفي في وسط يبدي ميلاً نحو الاستسلام والعودة إلى المفاهيم التقليدية»[٥٢]. وكما نرى، لم يخلُ تقييمها لأعمال المؤتمر وواقع الحال من التطرق إلى ثلاث نقاط تُعتبر أساسية في تردي أوضاع النساء في العالم العربي، وهي:

- ان بعض الإشكاليات المتعلقة في القضية النسوية لا تزال تُقدَّم بطريقة تقليدية لأن «مضمونها لا يزال خجولاً، كأنه يراعي المناخات العامة السائدة في مجتمعنا»،
- ان المرأة مسؤولة عن تردي أوضاعها نتيجة «التخلف والتراجع الذي يمر به العقل النسائي العربي»،
- التراجع الذي يشهده المجتمع العربي نتيجة «الاستسلام والعودة إلى المفاهيم التقليدية».

من خلال ما تطرقنا إليه[٥٣]، نجد أن الصفحة لم تبقَ في دائرة النظر المحايد وإظهار وجهات النظر فقط، فيما يخص موضوع المرأة والعنف، وإنما دخلت في دائرة التعليق والنقد اللاذع لواقع الحال، وتخطى التلميح إلى التعبير المباشر بضرورة إحداث تغيير على الصعيد القانوني والاجتماعي والثقافي بما يسمح بإيجاد توازن بين المرأة والرجل.

(٥١) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٥ تموز ١٩٩٩.
(٥٢) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٤ تشرين الثاني ٢٠٠٢.
(٥٣) بعض النصوص على سبيل المثال لا الحصر

٢-٢-٢ المرأة واللامساواة السياسية: شغل موضوع المرأة والسياسة حيزاً مهماً في الصفحة، من تغطية للمؤتمرات المحلية والإقليمية، إلى تغطية للدورات التدربية لمشاركة المرأة في الحياة السياسية، إلى عرض لتجارب المرأة اللبنانية في المعارك الانتخابية والمجالس البلدية... وأظهرت ضعف وجود المرأة في المجال السياسي ليس فقط على الصعيد المحلي أو الإقليمي وإنما العالمي أيضاً، مستشهدة بإحصاءات الأمم المتحدة «بحسب إحصاءات العام ١٩٩٩ هناك ٢١ بالمئة من النساء في مواقع قيادية وفي ٩ بلدان فقط، تصل نسبة البرلمانيات إلى ٣٠ بالمئة»(٥٤). فالمرأة لم تأخذ حتى الآن نصيبها في المجال السياسي بما يتناسب مع إمكانياتها وما تؤهله لها طبيعتها الأنثوية من القيام به. موضحة بأن «معظم التقارير والأدلة تشير إلى أن النساء عندما يصبحن في السلطة السياسية يهتممن بأمور لم تلق في السابق العناية اللازمة من قبل المسؤولين كمثل صحة اللأم والتغذية والتخطيط العائلي وإبقاء البنات في المدارس وتحسين أوضاع الموظفات والاهتمام بالأطفال»(٥٥)، ومشيرة إلى أن هذه التقارير والأدلة تنسجم، مع آراء معظم الباحثين في الدراسات السياسية والذين يرون أن مشاركة المرأة في المجال السياسي قد أصبح أمراً ضرورياً لتحقيق التنمية الشاملة في المجتمعات المعاصرة، ومع تأكيد الاتحاد البرلماني في الإعلان العالمي بشأن الديمقراطية سنة ١٩٩٧ فقرة ٤٠ على أن مشاركة المرأة في إدارة شؤون المجتمع أمرٌ أساسي لتحقيق الديمقراطية ويحمل إثراءً للمجتمع بشكل عام «إن تحقيق الديمقراطية يقتضي شراكة حقيقية بين المرأة والرجل في إدارة شؤون المجتمع الذي يعملان فيه على قدم المساواة وعلى نحو متكامل، مما يكفل لهما إثراءً متبادلاً نظراً لما بينهما من اختلاف»(٥٦).

أولت صفحة المرأة في جريدة المستقبل اهتماماً خاصاً لواقع المرأة السياسي في لبنان، ربما انسجاماً مع خلفية ذات معطيات واقعية تتعلق بالسياسة العامة للصحيفة والتي تعكس سياسة الرئيس رفيق الحريري. كما تبنت خطاب النائبة بهية الحريري، التي رفعت شعار مساندة المرأة في المجال السياسي والعمل على تمكينها للوصول إلى مختلف المراكز القيادية، وذلك من خلال التغطية الكاملة لنشاطاتها في مختلف المناسبات والمؤتمرات المحلية والإقليمية ورعايتها للنشاطات النسائية. وقد عكس الخطاب الذي ألقته في رعايتها للدورة التدربية الثانية من برنامج «دعم مشاركة المرأة

---

(٥٤) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٩ آب ٢٠٠٢.

(٥٥) العدد نفسه.

(٥٦) الإعلان العالمي بشأن الديمقراطية ١٩٩٧، الفقرة ٤٠.

اللبنانية بالحياة السياسية»[٥٧]، الذي قام به المجلس النسائي اللبناني بالتعاون مع الاتحاد الأوروبي، رأيها في إشكالية مشاركة المرأة اللبنانية في مجال الشأن العام: «(...). إن الأمر ليس أمراً نسوياً أو أمراً اجتماعياً أو مهنياً أو حرفياً، إنها قضية وطنية وقومية بكل ما تعني الكلمة من معنى، وهي كذلك منذ بدأت الحياة حتى الآن وبصرف النظر عما أُطلق على هذه القضية من مسمّيات بين حقبة وأخرى من حقوق المرأة أو اندماج المرأة أو مساواة المرأة. إن كل تلك التسميات لا تغيّر من جوهر الحقيقة في شيء. القضية ببساطة متناهية هي: إما أن يكون نصف بنيتنا مشلولاً وعاجزاً وبالتالي يتداعى النصف الآخر ويقع الجسد بأسره في الوهن والعجز، وإما أن يكون كل الجسد ناشطاً وقوياً وبذلك نؤكد وجودنا وننهض بواقعنا ونبني مستقبلنا وازدهارنا وتقدمنا. (...)»[٥٨].

يعكس هذا الخطاب أبعاد وأهمية اشتراك المرأة في مجال الشأن العام، فليس الأمر، كما ترى الحريري، «أمراً نسوياً أو أمراً اجتماعياً أو مهنياً أو حرفياً، إنها قضية وطنية وقومية». إن اعتبار اشتراك المرأة في مجال الشأن العام قضية وطنية وقومية تضع هذا الأمر في سلم أولويات المجتمع بأكمله، فعلى الرجل العمل على مساندة المرأة كونه يشكل نصف المجتمع ولا بد أن يتأثر بوضع النصف الآخر « إما ان يكون نصف بنيتنا مشلولاً وعاجزاً وبالتالي يتداعى النصف الآخر ويقع الجسد بأسره في الوهن والعجز، وإما أن يكون كل الجسد ناشطاً وقوياً وبذلك نؤكد وجودنا وننهض بواقعنا ونبني مستقبلنا وازدهارنا وتقدمنا»، وكأنها تضع الآخر «الرجل» أمام خيارين، إما التداعي نتيجة غياب أو تغيّب المرأة «نصف المجتمع» وإما النهوض وذلك بدعم المرأة ومساندتها لأن دورها أساسي في الإعمار والازدهار والتقدم، وغيابها لا يضر بها فقط وإنما بالمجتمع بأكمله كونه بنية متكاملة.

إن التدقيق بوضع المرأة في مجال الشأن العام في لبنان، حسب المعطيات التي أوردتها صفحة المرأة، يُظهر تقصيراً ملحوظاً بحق المرأة في هذا المجال، فوجودها

---

(٥٧) اقام المجلس النسائي اللبناني بالتعاون مع الاتحاد الاوروبي، عام ٢٠٠٢، خمس دورات تدريبية لـ «دعم مشاركة المرأة اللبنانية في الحياة السياسية». الأولى في إهدن أيام ٣٠ و٣١ اب و١ ايلول، برعاية رئيسة اللجنة النيابية لشؤون المرأة والطفل النائبة نائلة معوض؛ الثانية في الجنوب أيام ٦ و٧ و٨ أيلول، برعاية رئيسة لجنة التربية النائبة بهية الحريري؛ الثالثة في جبل لبنان أيام ٢٠ و٢١ و٢٢ ايلول، برعاية الوزير فؤاد السعد؛ والرابعة في البقاع أيام ٢٧ و٢٨ و٢٩ ايلول، برعاية الوزير اسعد دياب؛ والخامسة في بيروت أيام ٤ و٥ و٦ تشرين الأول، برعاية النائبة غنوة جلول. وقد قامت الصفحة بتغطية هذه الدورات الخمس.

(٥٨) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٧ ايلول ٢٠٠٢.

محدود في النقابات؛ وضئيل في الوظائف العامة ٦,١١ في المئة؛ ولا يشكّل إلا ٢,١ في المئة من أعضاء مجالس البلدية، أما بالنسبة لرئاسة البلدية فليس هناك سوى رئيستين؛ وعدد المخاتير النساء ١٨ مما يشكّل ٠,٨٤ في المئة من عدد المخاتير؛ ومن أصل ١٧ سيدة يمثلن ٠,٠٢ في المئة من المرشحين للانتخابات النيابية (وفقاً للوائح الانتخابية لوزارة الداخلية في العام ٢٠٠٠)، كما ورد في صفحة المرأة عدد ٤ أيلول ٢٠٠٢، ولم تصل إلا ثلاث سيدات هنّ: بهية الحريري، نائلة معوض وغنوة جلول. مما يشكّل ٢,٣ في المئة فقط من المقاعد النيابية وتُعتبر هذه النسبة في أدنى نسبة في العالم؛ وليس هناك أي تمثيل نسائي في المجلس الوزاري. نِسَبٌ تعكس تهميش المرأة في المجال السياسي اللبناني والذي يُعتبر مفصلاً أساسياً في نهوض المرأة اللبنانية وتحقيق الديمقراطية، مما يلقي الضوء على العديد من الأمور والتي لم تعمل صفحة المرأة في صحيفة المستقبل على بلورتها وإظهارها في مقالات هادفة، ومنها:

- أهمية تطبيق مبدأ الكوتا،
- دور الأحزاب في مساندة المرأة وإيصالها إلى مراكز القرار،
- دور الجمعيات النسائية في تشكيل قوة ضاغطة لتمكين المرأة في المجال السياسي،
- دور الإعلام في تشكيل وإظهار صورة المرأة الفاعلة.

نقاط أساسية في تمكين المرأة ومعالجتها تبدو لنا جوهرية في صفحة حاولت الابتعاد بالمرأة عن الصورة النمطية التي رسمت لها، وعملت على أن يكون محتواها في خدمة المرأة وقضاياها.

٢-٢-٣ **المرأة وقوانين الأحوال الشخصية**: إذا كانت مسألة العنف ضد المرأة مسألة تتصف بطابع عالمي تعاني منها غالبية النساء في غالبية المجتمعات، وإذا كانت مسألة اللامساواة السياسية تعاني منها حتى نساء الدول المتقدمة وإن كان بمستويات متفاوتة، فإن مسألة اللامساواة القانونية تتفرد بها نساء البلدان غير الديمقراطية، حيث إن القانون وضع لمصلحة الرجل غافلاً عن مصلحة المرأة، وخصوصاً فيما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية.

مما لا شك فيه أن الآونة الأخيرة من الألفية الثانية ومطلع الألفية الثالثة شهدت تغيّرات مهمة شملت مختلف الميادين. وقد أدت هذه التغيّرات إلى ظهور قيم ومعطيات جديدة انعكست بشكل مباشر على أوضاع المرأة ودورها ومكانتها في المجتمع. مما طرح تساؤلات في العالم العربي حول إعادة النظر ببعض الثوابت الراسخة، لا سيما

المتعلقة منها بالحياة الأنثوية، لتكون أكثر ملاءمة مع معطيات الواقع الاجتماعي المعاصر. ولقد حاولت الحركات النسائية العربية في أكثرية الدول العربية كالجزائر والمغرب وفلسطين ومصر والكويت ولبنان والأردن منذ سنوات قليلة خرق جدار الصمت وطرحت مسألة حقوق المرأة في مجال الأحوال الشخصية كحقوق أساسية لتقدُّم المرأة وللقضاء على أشكال التمييز كافة. والسؤال هنا: كيف تطرقت صفحة المرأة في صحيفة المستقبل إلى موضوع المرأة وقوانين الأحوال الشخصية؟

أظهرت لنا القراءة أن الصفحة قد حرصت فقط على تغطية النشاطات والمؤتمرات، التي عقدت في لبنان والعالم العربي، والتي تناولت وحاولت طرح حلول لمعالجة الإجحاف الذي تعاني منه النساء في مجال الأحوال الشخصية كالمساواة في الإرث وحق إعطاء الجنسية والطلاق ووضع المرأة في العائلة... فبرزت على صفحاتها عناوين مثل: « مطالبة بتعديل الأحوال الشخصية»[٥٩] «المؤتمر العربي حول اتفاقية «سيداو» الواقع والتطبيق - التحفظات عن الجنسية والطلاق ووضع المرأة في العائلة»[٦٠]، «مقررات المؤتمر العربي حول اتفاقية «سيداو» لم تخرج بتوجيه حول قوانين الأحوال الشخصية»[٦١]، ««تمكين المرأة» في ورشة عمل بالاسكو - خلافات في الحركة النسائية وتأثيرات قوانين الأحوال الشخصية»[٦٢]، «قضايا النساء المهمشة في قمة الأرض - ناشطات يثرن قضية حقوق الإرث للمرأة»[٦٣]...

اتسم موقفها بالنسبة للمرأة وقوانين الأحوال الشخصية بالانسحابية، وخلت حتى عناوينها من تعليق يحمل في طياته اتجاهاً واضحاً أو نقداً، وربما يعود السبب في ذلك إلى أن المناخ الاجتماعي-السياسي قد لا يتحمل قراءة موضوعية لبعض المواضيع خاصة إذا كانت مرتبطة بالأديان. فقوانين الأحوال الشخصية في لبنان والبلاد العربية قوانين مستمدة في أغلبيتها من التشريعات الدينية. كما أن النظم السياسية المعمول بها في هذه البلدان تتداخل فيها التركيبات الطائفية بحيث يصبح من الصعب فصل السياسية عن الدين. مما يطرح مسألة أساسية تعاني منها الدول العربية بشكل عام وهي العلاقة القائمة بين السياسة والدين من ناحية، والإعلام والسياسة من ناحية أخرى، ويستدعي التساؤلات التالية:

---

(٥٩) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٠ نيسان ٢٠٠٠.
(٦٠) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٦ أيلول ٢٠٠٢.
(٦١) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٨ أيلول ٢٠٠٢.
(٦٢) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٩ تشرين الاول ٢٠٠٢.
(٦٣) المستقبل، صفحة المرأة، عدد ٢٩ آب ٢٠٠٢.

- كيف يمكن أن يتم التقدم ما دام التداخل حاصلاً بين النظام السياسي والتركيبة الطائفية؟

- كيف يمكن تحديث النظام والدولة ما دام السياسي مضطراً إلى مجاراة رجل الدين؟

- ما هو دور وسائل الإعلام في ظل هذه المعطيات؟

خاتمة

سعى مضمون صفحة المرأة في صحيفة المستقبل إلى تغيير الصورة النمطية المرسومة للمرأة في الإعلام (الذي يصورها في أغلب الأحيان كسلعة استهلاكية أو كمستهلكة مستغلاً جسدها على حساب فكرها وحاصراً غالبية اهتماماتها بالأزياء والموضة والتجميل)، وتعديل بعض التصورات الموروثة بشأنها (التي ترى بأن دور المرأة في المجتمع يتوقف فقط على وظيفتها كزوجة وأم وربّة منزل وتسقط عنها صفة المواطنة)، وذلك بإعطاء صورة متوازية عن تنوع حياتها ومساهمتها في بناء المجتمع وقدرتها على المشاركة في مختلف الميادين الثقافية والاجتماعية والسياسية، وبالوقوف على النقاط المظلمة في حياتها (كمسألة العنف الذي تتعرض له واللامساواة السياسية والإجحاف في قوانين الأحوال الشخصية،...) والتي تقف عائقاً في تقدمها. وعلى الرغم من الاختزال في سبر أعماق الوقائع والأوضاع النسائية، إلا أن التغطية الكاملة للنشاطات المتعلقة بالمرأة والمواضيع التي نشرت شكّلت مادة قيّمة للوقوف على الواقع الحالي للمرأة ومكانتها في المجتمع وعكست خلفية المحررات في تلك الصفحة ورغبتهن في التوجه إلى فكر المرأة فأنتجن بذلك خطاباً أكثر واقعية من بعض الخطابات الحالية المتداولة حولها، وأظهرن الوجه الآخر لها كإنسان فاعل في المجتمع، كإنسان صاحب قضية لا بل قضايا تتعلق بمجملها بالمساواة والحق في المشاركة في الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي. ولكن، ورغم هذه المعطيات، هل تمكنت صفحة المرأة في صحيفة المستقبل اللبنانية أن تكون صحافة حدث أم بقيت صحافة تغطية؟

أظهرت لنا القراءة الكمية والنوعية محاولة الصفحة في مواكبة أسلوب الصحافة الحديثة والمختصة، وذلك من خلال تناول موضوع المرأة من جميع جوانبه: وظائف، مواقع، أدوار ومشاكل، ومن خلال اللجوء إلى مختلف أنواع النصوص التي نجدها في الأنماط الصحفية. إلا أنه لا يمكن تصنيفها بصفحة «فكرية» صانعة حدث، بقدر ما يمكن تصنيفها بصفحة «يومية» عكست، في أغلب الأحيان، النشاط النسائي وألقت الضوء على قضايا المرأة وعرّفت بشخصيات نسائية برزت في مختلف المجالات.

لم تضع الصفحة أولويات يتبلور من خلالها هدفها العام والذي بقي غامضاً نوعاً ما ولم يعكس رؤية واضحة. كما افتقرت إلى مقالات رأي خاصة بالمحررات اللواتي، على ما يبدو، التزمن بتأدية دور مهني صرف، ربما طبيعة وظروف العمل ضمن الصحيفة ألزمهن بذلك، فلم يحررن مقالات تسعى إلى إبراز أبعاد المسألة النسوية، وتقدم رؤية مستقبلية ودراسة موضوعية لتفعيل مكانة المرأة في المجتمع. غير أن الفكر ينطلق من واقع، من خبر، من معلومة، فلم تخلُ هذه الصفحة من اتجاهات فكرية، تبلورت من خلال أسلوب تحريك الصفحة بأسلوب الكتابة وتحمل إبداء الرأي في بعض الأمور ولكن بحذر شديد ومحاولة عدم الخروج عن إطار الأجواء العامة السائدة والأفكار المتجذرة في المجتمع العربي بشكل عام واللبناني بشكل خاص. فلم تتبنّ مواقف معينة في بعض الأمور الأساسية المتعلقة بمسألة مساواة المرأة بالرجل، وإنما اقتصرت على تغطيتها، وربما السبب في ذلك يعود إلى حرص الصفحة على عدم مواجهة مفاهيم وعادات وتقاليد سائدة. مما يطرح إشكالية أساسية تتعلق بالرسالة الإعلامية ودورها في التحديث ونشر الفكر العقلاني، ويستدعي الأسئلة التالية: كيف يمكن الحديث عن إعلام مزدهر في غياب صحافة رأي: رأي نقدي موضوعي، رأي نقدي حر؟ وما هو مدى حرية الإعلامي في ظل المؤسسة الإعلامية؟ وأين تبدأ حدودها وأين تنتهي؟

المراجع والصادر

- صفحة المرأة في صحيفة المستقبل، حزيران ١٩٩٩- آذار ٢٠٠٣.
- إسماعيل إبراهيم، صحافيات ثائرات، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧، ٢٠٥ص.
- باقر سليمان النجار، «الحقوق الاجتماعية للمرأة العربية»، في «المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر»، سلسلة كتب المستقبل العربي (١٥)، مركز درسات الوحدة العربية، بيروت، أيار/ مايو ١٩٩٩، ص.ص. ١٤١- ١٦٢
- عبد القادر عرابي، «المرأة العربية بين التقليد والتجديد»، في «المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر»، سلسلة كتب المستقبل العربي (١٥)، مركز درسات الوحدة العربية، بيروت، أيار/ مايو ١٩٩٩، ص.ص. ٣٥- ٤٥
- عواطف محمد عبد الرحمن، «المرأة العربية والإعلام: بين الواقع والاستجابة»، مجلة الدراسات الإعلامية، القاهرة، العدد ٧٥ يونيه ١٩٩٤، ص.ص ٤٩-١١١.
- فوزية العطية، صورة المرأة في المجلات النسائية العربية، سلسلة دراسات المرأة العربية والتنمية، اللجنة الاقتصادية الاجتماعية لغربي آسيا، ١٩٨٥.

- محمد طلال، «صور المرأة في الإعلام العربي»، مجلة الإعلام العربي، العدد الأول، يونيو ١٩٨٤.
- مريم سليم، «أوضاع المرأة العربية»، في المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (١٥)، بيروت، أيار/مايو ١٩٩٩، ص.ص ١٣-٣٣.
- ناديا حسن سالم، «المرأة العربية ووسائل الإعلام»، مجلة الدراسات الإعلامية، القاهرة، العدد ٨٥، يناير- مارس ١٩٩٠، ص.ص ٥٤- ٦١.
- نهوند القادري عيسى، «المرأة بين الإعلام المكتوب والإعلام المرئي: الحالة اللبنانية»، المستقبل العربي، العدد ١٩٣، آذار ١٩٩٥، مركز دراسات الوحدة العربية، ص.ص ٩٥- ١١٥.
- نهوند القادري عيسى، «إشكالية عصر النهضة في الصحافة النسائية اللبنانية (١٨٩٢- ١٩٢٠)»، في زمن النساء والذاكرة البديلة - مجموعة أبحاث، ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨، ص.ص ٨٩- ١١٨.
- نهوند القادري - سعاد حرب، «الإعلاميات والإعلاميون في التلفزيون - بحث في الأدوار والمواقع»، المركز الثقافي العربي، تجمع الباحثات اللبنانيات، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الأول - اكتوبر ٢٠٠٢، ٣١٩ ص.
- نهى بيومي، «بين الموروث والعيش في الماضي: النساء في العقد القادم»، العربي، العدد ٤٩٧، الكويت، ابريل ٢٠٠٠.

المرأة في الخطاب الإعلاني بين الترغيب والتغريب والاستغراب

مصطفى متبولي

أصبح الإعلان في الوقت الحاضر وسيلة اتصال عالمية وأداة تسويق معولمة وهي أساسية في عملية الاتصال الجماعية عبر وسائل الإعلام الكلاسيكية والحديثة، وهو يروِّج لمنتج تجاري ثقافي أو سياسي بهدف إقناع المستهلكين بضرورته. فالخطاب الإعلاني هو خطاب إقناعي له بعد اجتماعي-ثقافي يقترح على المستهلك المستهدف صوراً للرفاه والسعادة تنقل قيماً وقواعد أخلاقية وسلوكية ثقافية سلفية أو جديدة. فكل رسالة يتضمنها الخطاب الإعلاني هي وليدة تفكير وتصنيع وإنتاج، وقبل بث أو نشر أي إعلان تُجري الشركات الإعلانية الدراسات والأبحاث على نماذج من المستهلكين المستهدفين من أجل شراء سلعة ما وهم مختارون حسب معايير وصفات مفترضة يتميزون بها.

ومن الملاحظ أن المرأة حاضرة وكلية الوجود في معظم الإعلانات مهما كانت السلعة أو الخدمة التي يروِّج لها الإعلان ومنها السلع التي يستهلكها الرجال. ولذلك ليس من المستغرب أن نجد المرأة في معظم إعلانات السلع التالية: مستحضرات التجميل (العناية بالوجه، البشرة، النحافة، الشعر وإزالة الشعر، الثدي)، العطور، العدسات اللاصقة، السيارات، مساحيق التنظيف، الثياب...الخ. والإعلانات التي تبثها وسائل الإعلام العربية لا تشذ عن هذه القاعدة بسبب ظاهرة عولمة الإعلان الناتج عن احتكار مجموعة من

الشركات على صناعة الإعلان والثورة الرقمية وتأثيرها على نقل المعلومات والمعارف والمتغيرات الاجتماعية بسرعة متناهية.

من هنا كانت هذه الدراسة التي تهدف إلى معرفة خصائص وصفات الخطاب الإعلاني المنمط لصورة المرأة الموجودة في إعلانات العينة المعرّبة أو المنتجة عربياً أو محلياً التي نُشرت وبُثت في بعض وسائل الإعلام العربية المكتوبة والمرئية.

تتوخى هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة التالية:

* ما هي العناصر المكوّنة للخطاب الإعلاني المنمط لصورة المرأة في الإعلانات موضوع الدراسة؟

* ما هي الايديولوجية الإعلانية المُضْمرة في هذا الخطاب الإعلاني المنمط لصورة المرأة التي يتوسل بالمرأة كأداة تسويق للسلع والخدمات؟

* كيف يساهم الخطاب الإعلاني المنمط لصورة المرأة لهذه العينة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في تكريس مفهوم اللامساواة بين المرأة والرجل؟

وتتألف عينة هذه الدراسة من نوعين من الإعلانات:

١. ثلاثون إعلاناً نشرت في بعض الصحف والمجلات اللبنانية والخليجية وبينها عدد من الملصقات الإعلانية وهي التالية:

عطر روبيرتو كافالي للنساء – BMW 316 i wordline –مرسيديس E-class – (Christian LACROIX) BAZAR juicy – Tubes (Lancôme) – سيتي مان City men –كريم كلارينس باريس –شوكولا جواهر غلاكسي–سيجارة Winston – أحمر شفاه لوروج كلارينس –شامبو اورجانكس (Organics) – ساعة لونجين Longines –كريم رفيتال ليفت Revital Lift – عطر نسائي Azzura – مطعم زاد الخير – سبراي Elnett L'Oréal – محارم إزالة مكياج الوجه والعيون Nivea visage – أحمر الشفاه كولور بليجر كورايل رقم ٥٣٢– خلاط مولينكس – كريم OLAY – Addict Dior – مكواة فيليبس – الكشف المبكر عن سرطان الثدي – دوبل سيل (Double-cils) – كليم ناستلة كالسيوم (Klim Nestlé) – عطر سانسي (Sensi) – عطر تشانس شانيل (chance chanel) – رز انكل بنز –فالنتينو (Valentino) – شوكولا كوت دور (Côte d'or).

٢. ثلاثون إعلاناً تلفزيونياً بثتها بعض المحطات التلفزيونية اللبنانية والخليجية وهي التالية:

مزيل رائحة العرق ماليزيا – كوداك – بامبرز Pampers – شامبو الشعر

Pantene – عصير تانغ – غالاكسي (شوكولا) – كلوز آب (Close Up) – Yes – Always – نيدو (Nido) – شامبو Sunsilk – Ariel – Persil – سمنة البقرة الحلوب – إعلان صابونة Camay – بريل بلاس – فيري Fairy – j'adore – مهرجان صيف بيروت– فانتازيا Fantasia – قهوة كاريوكا – نسكافيه Nescafé – كولون ماري فرانس –صابون Dettol – نبيذ كسارة – Clipp – جوني واكر – ميدغلف – Viagra – Intesa.

وتم اختيار مواد هذه العينة وفقاً لثلاثة معايير:

١. المرأة موجودة في الإعلان موضوع الدراسة.

٢. رسالة مكتوبة إعلانية لها علاقة بالمرأة رغم عدم وجودها في الإعلان.

٣. رسالة بصرية إيحائية إعلانية لها علاقة بالمرأة رغم عدم وجودها في الإعلان.

إن الخطاب الإعلاني المنمط لصورة المرأة والمنقول عبر إعلانات العينة مؤلف من رسالة إعلانية مكتوبة ومن رسالة إعلانية بصرية. ونعتمد في تحليل مضامينهما الظاهرة أو الكامنة على المنهجين التاليين:

١. منهج تحليل المضمون Analyse de contenu في دراسة الرسالة الإعلانية المكتوبة الذي طبقه ألبير كينتز[١] وماري كريستين دونروغ[٢] في أبحاثهما. وهذا المنهج يرتكز على قراءة معمقة للرسالة الإعلانية المكتوبة المرافقة للصورة بهدف رصد ووضع لائحة بالكلمات والجمل والفقرات ذات صلة مباشرة أو غير مباشرة بالمرأة. وبعد ذلك يجري تحليل هذه الكلمات والجمل والفقرات لمعرفة دلالاتها الظاهرة (dénotation) والإيحائية (connotation) بهدف تحديد سمات الصورة المنمطة المعطاة للمرأة في الرسالة الإعلانية المكتوبة.

٢. منهج التحليل السيميائي للصورة (Analyse sémiotique de l'image) في دراسة الرسالة الإعلانية البصرية عن المرأة (الصورة الجامدة أو المتحركة) وتحليلها. وهذا المنهج يدرس كل إشارة (كلمات، أشياء، أشكال) تظهر في الصورة الإعلانية سواء كان لها صلة مباشرة بالمرأة أم لا. ومن الطبيعي ألا نشرح بالتفصيل منهجية وتقنيات التحليل السيميائي المستقاة من أعمال رولان بارت[٣] (Roland Barthes)

---

(١) Albert KIENTZ, *Pour analyser les média. Analyse de contenu*, Paris, Mame, 1971.

(٢) Marie-Christine d'Unrug, *Analyse de contenu et acte de Parole*, Paris, Delarge, 1974.

(٣) Roland BARTHES, *Rhétorique de l'image*, in Communications, N° 4. Paris, Seuil, 1964.
Roland BARTHES, *Eléments de sémiologie*, in Communications, N° 4. Paris, Seuil, 1964.

وجورج بنينو[٤] (Georges Peninou) ولكن نكتفي بعرض موجز لها.

إن هذه المنهجية تحاول الإجابة عن مجموعة من الأسئلة من أجل تحليل الرسالة البصرية الإعلانية:

– ما هو موضوع الرسالة البصرية الإعلانية؟ وما هي العناصر التي تتألف منها؟

– ما هو العنصر الموضوع في المقدمة؟ وما هو العنصر الموضوع في الظل أو المعتم عليه؟.

– كيف تتم شخصنة السلعة أو الخدمة؟

– ما هي الاستذكارات، الأفكار، الإيحاءات التي تستحضرها الرسالة البصرية الإعلانية؟ أي ما هي الدلالات الإضافية (Connotation) المرافقة للإشارات الظاهرة التي تتضمنها الرسالة البصرية الإعلانية؟ كيف يتم تنظيم هذه الدلالات الكامنة أو الإضافية؟

– هل هناك ملاءمة أو تكامل بين الرسالة المكتوبة الإعلانية والرسالة البصرية الإعلانية؟ وما هي العلاقة بينهما، هل هي علاقة حشو (إطناب، إسهاب)، تثبيت أو تأكيد (توطيد وترسيخ الفكرة الإعلانية)؟

– ما هي الاستراتيجية الإعلانية المتبعة في الخطاب الإعلاني؟

– ما هي قواعد علم البلاغة (Rhétorique) المستعملة في الحجج الإقناعية في الرسالة الإعلانية البصرية؟ وهنا ندرس أنواع التعابير البيانية والمحسنات البديعية التي يستعملها الإعلاني في كتابة الخطاب الإعلاني مثل التشبيه، الاستعارة، الكناية، المجاز المرسل الاستفهام، المبالغة، الاستحضار، الرمز، التورية، التلميح، السجع...الخ

وهذا المنهج في التحليل يساعد على تحديد العناصر المكونة للخطاب الإعلاني المنمط لصورة المرأة التي تروِّج لها عينة الإعلانات موضوع الدراسة وتأثير الثقافات الأجنبية والخصوصيات المحلية على مضمونها.

وتجدر الإشارة إلى عدم إمكانية نشر النتائج الكاملة لهذه الدراسة وصور بعض الإعلانات المعبّرة بوضوح عن النماذج المنمطة لصورة المرأة في هذا البحث لضرورة الإيجاز. ولذلك سنعرض أولاً أبرز العناصر المكونة للخطاب الإعلاني المنمط لصورة المرأة وبعد ذلك نعرض صفات هذه الصورة المنمطة للمرأة في الإعلانات اللبنانية والخليجية موضوع الدراسة دون أن يكون هذا الاختصار سبباً لتحريفها.

---

(٤) Georges PENINOU, *Intelligence de la publicité*, Paris, Laffont, 1975.

عناصر الخطاب الإعلاني المنمط لصورة المرأة

إن العناصر المكونة للخطاب الإعلاني المنمط لصورة المرأة التي خلصنا إليها من خلال تحليل خطابَي الإعلان المكتوب والبصري للعينة موضوع الدراسة هي التالية:

أ. جسد الغواية

المرأة لا وجود لها في معظم هذه الإعلانات إلا عبر جسدها الجميل والغض والمثير والخالي من العيوب بفضل «أدوب فوتو شوب». فالمصور الإعلاني يولف ويركب العناصر اللافتة للنظر (Remarquable) لجسد المرأة ومفاتنها في الرسالة البصرية الإعلانية من أجل هدف بلاغي وإقناعي للتأثير على المتلقي وحثه على الشراء؛ فالصورة الشمسية في إعلانات العينة مكتوبة بالضوء كرسالة اتصالية وصياغتها هي عملية بلورة لإبداعات المصور الإعلاني الذي يخلق عالماً خاصاً ومثالياً لجسد المرأة والذي يروّج عبره للسلعة أو الخدمة. وهي في الوقت نفسه تمزج الخيال بالحقيقة والسلعة فيها هي الشيء الوحيد المرتبط بالعالم المحسوس، أما عناصرها الأخرى بما فيها جسد المرأة فهي نتاج القدرة الابتكارية للمصور الإعلاني والتي تَرتَع في عالم البحبوبة والحبور والغبطة والكمال.

ومن هنا نرى دائماً في الإعلانات صور عارضات أزياء أو ملكات جمال مثل كلوديا شيفر وساندي كراوفورد وكليمانس أشقر وسواهن. وأصبحت هذه الصورة المنمطة للمرأة كلية الوجود في الإعلانات العربية أو المدبلجة التي تُبث على شاشات التلفزيون وتُنشر في المجلات والصحف. ولذلك نجد في هذه الإعلانات الغياب المطلق لصورة المرأة التي تمارس النشاطات الجامعية، العلمية، البحثية، الاجتماعية والسياسية؛ وهذا الواقع يؤكد بأن «الحضارة الإعلانية تؤمّن استمرار مسلّمات وأساطير تجارب المخيلات الثقافية الشعبية» (ادغار مورين).

ومن الملاحظ أيضاً أن هذه الإعلانات العربية أو المدبلجة تستعمل بشكل مفرط جسد المرأة (العربية والاجنبية) وتحوّله إلى نموذج بشري يُعبَّر عنه بصور مقولبة ومفتقرة إلى الموضوعية ومهينة لكرامة النساء. وفي بعض الأحيان توضع صورة المرأة ولا يكون لجسدها أية علاقة بالسلعة أو الخدمة أو النشاط التجاري أو السياحي التي يروِّج لها الخطاب الإعلاني؛ ويمكن اعتبار الإعلان التلفزيوني الذي بثته بعض المحطات التلفزيونية اللبنانية والخليجية للترويج لـ«مهرجان صيف بيروت» في الرملة البيضاء في الصيف الماضي من النماذج الأكثر تعبيراً لاستغلال الإعلانيين لجسد المرأة دون أن تكون هناك علاقة بين جسد المرأة والرسالة الإعلانية:

تظهر على الشاشة فتاة في مطار بيروت الدولي تنتظر دورها من أجل المرور أمام آلة كشف المعادن. ولتلافي الصعوبات التي مر بها الرجل الذي سبقها مع هذه الآلة التي صفَّرت عدة مرات بسبب المفاتيح وأشياء أخرى، تخلع ملابسها وتبقي سروالها الداخلي وصدريتها وتمر أمام الآلة الكاشفة والضابط المراقب متمايلة عارضة مفاتنها وسط ذهول وإعجاب المسافرين العائدين ورجال الأمن. وتظهر على الشاشة دعوة إلى المشاركة في مهرجان صيف بيروت.. وكانت المفاجأة أن الإعلان يختم بعبارة «رجعت الصيفية، مهرجان صيف بيروت».

إن استعمال جسد المرأة للترويج لمهرجان صيف بيروت في الرملة البيضاء هو أمر مستهجن، ولو كان هذا الإعلان للترويج لملابس داخلية لبدا موضوع الإعلان موضوعاً طبيعياً. أما توسل جسد المرأة من أجل صيد انتباه المشاهد وترك تأثير كبير عليه غير مستساغ لأنه يتضمن إيحاءات جنسية ولا يحترم كرامة المرأة.

والإعلان المكتوب لمطعم «زاد الخير» في جونية الذي نُشر في الصحف اللبنانية يشكل نموذجاً آخر لاستعمال جسد المرأة دون أن تكون هناك ملاءمة بين الرسالة الإعلانية والمنتج أو الخدمة التي يروِّج لها الإعلان.

نجد في هذا الإعلان العناصر الأساسية المكوِّنة لأي إعلان جملة صنارة وهي بيت شعر:

«سهار سهرة بزاد الخير   وبعدين... عليك خير»

ويلي ذلك صورة امرأة ذات جسد مُغرٍ تحمل بيدها اليمنى دفّاً وترقص متمايلة بزيّها الغربي أمام شاب باللباس الشرقي الأصيل ويعتمر الطربوش حاملاً «نارجيلته». ونكتشف بعد ذلك أن الإعلان هو لمطعم «زاد الخير» الذي يَعِدُ الزبون المحتمل بلقمة و«جَوْ عَكيْفَك».

إن الناظر إلى هذا الإعلان يظنه للوهلة الاولى إعلاناً لمرقص شرقي ليلي، فلا وجود لأية إشارة للطعام أو الأطباق لا من قريب ولا بعيد، وكأن المطعم أصبح اليوم مكاناً للهو وللرقص ومشاهدة النساء الراقصات. ويُظهر هذا الإعلان بوضوح كيف أصبح جسد المرأة طُعماً يستعمل دون أي مبرر لجذب انتباه المستهلك المحتمل. ويمكن اعتبار هذا الإعلان إعلاناً سخيفاً إذا ما قرئ بعقلانية، وهو يشكل نموذجاً للإعلانات التي تفتقر دائماً إلى بنية منطقية. وفي هذا الصدد كتب مارشال ماكلوهان: «إن أي إعلان يُشاهَد أو يُقرأ أو يُسمَع بوعي يصبح مشهداً هزلياً. فالإعلانات لا تُنتَج من أجل الاستهلاك الواعي. إنها أقراص منومة تتوجه إلى اللاشعور، وهي أُنتِجت من أجل تنويم المستهلِك المُحتمَل مغناطيسياً للإيحاء إليه ودفعه للقيام بفعل ما، وهذه هي أحد

الوجوه الاكثر تعبيراً لهذا المشروع التربوي الذي نسميه الإعلان.»[٥]

ب. الجسد المُغيَّب والمُمتهَن

إن المرأة– الشيء أصبحت جزءاً أساسياً في طبيعة الخطاب الإعلاني مهما كان نوعه؛ وهذا ما نلاحظه عندما تكون العلاقة غائبة وغامضة بين جسد المرأة والخطاب الإعلاني برسالتيه المكتوبة والبصرية. وهذه الصيغة تعطي صورة مذلة ومهينة للمرأة وتنتهك بشكل سافر احترام كرامتها الإنسانية. ويوجد عدد كبير منها في الإعلانات موضوع الدراسة والتي تذهب في هذا الاتجاه، والنموذج الأكثر تعبيراً هو الإعلان عن ضرورة إجراء فحص الكشف المبكر لسرطان الثدي:

أما العناصر المكونة لهذا الإعلان المنشور في عدد من الصحف اللبنانية فهي:

١. رسالة إعلانية بصرية تشكل صنارة الإعلان وهي مؤلفة من صور شمسية لحامضتين وحبَّتَي بندورة وبطيختين.

٢. رسالة اعلانية مكتوبة:

«كلّنا معرَّضون لسرطان الثدي. هل كنت تظنين أن السرطان يهدد فئات معينة من النساء فقط؟ هل كنت تعتقدين أن السرطان يصيب الآخرين فقط؟ خطأ. لأن سرطان الثدي يهدد كل امرأة. وبالفعل فإن امرأة من أصل ثمان في العالم معرّضة للإصابة بسرطان الثدي. ولكن كيف ستعرفين؟ إن المسألة سهلة. عليك أن تكشفي عليه كي تكتشفيه. ماذا تنتظرين؟ الكشف المبكر ينقذ حياتك. إنّه واجب عليك وواجبك تجاه عائلتك. لا تترددي. قولي لا لسرطان الثدي.

الكشف المبكر ينقذ حياتك.»

وقد أثار هذا الإعلان موجة من الاحتجاج لاستعمال البطيخ والبندورة والحامض كرموز للثديين مما دفع مدير البرنامج الوطني للأمراض غير الانتقالية إلى إرسال التوضيح التالي إلى صحيفة النهار ٩ تشرين الأول ٢٠٠٣: «... نظراً لكون موضوع الثدي موضوعاً حساساً، فضّلنا أن نعلن عن الحملة بالتلميح وليس بالتوضيح، فاخترنا أن نمثل الثدي بأزواج من الفاكهة المختلفة الأحجام في ملصقات تجدونها في كل المناطق. هذه الملصقات لا علاقة لها بجودة فاكهة لبنان أو نوعيتها، ولا تهدف في أي شكل من الاشكال إلى التخفيف من أهمية الفاكهة والخضار الطازجة في الحفاظ على الصحة والعافية. كل ما في الامر هو تلاعب بالخيال للتلميح بما هو دون إثارة أية

(٥) Marshall Mc Luhan, *Pour Comprendre les média*, Paris, Mame, Seuil, 1968, p. 263.

حساسية، مع الرجاء أن يتفهم الجميع هذه الحقيقة البسيطة، وعليه اقتضى التوضيح».

ومن أبرز ردود الفعل على هذا الإعلان والتوضيح ما كتبته الصحافية رلى معوض في جريدة النهار الخميس ٩ تشرين الأول ٢٠٠٣: «...لطالما انطلقت حملات توعية عن سرطان الثدي وغيره من الأمراض. إنما أي من هذه الحملات لم تقلل يوماً من احترام المرأة وجسدها في الشكل الذي فعلته هذه الحملة! زوج من رؤوس البندورة وآخر من الليمون والمقاس الأكبر للبطيخ! وبهذه الفاكهة اختصرت الحملة الوطنية للكشف المبكر عن سرطان الثدي جسد المرأة وثديها!

«... يا عيب الشوم! هناك من يدافع عن فاكهة لبنان الطازجة وليس من صوت يدافع عن المرأة وجسدها! (...) سرطان الثدي واقع وليس خيالاً والكشف المبكر ينقذ منه، لماذا هذا الاستخفاف والجهل والاحتقار لجسد المرأة الذي يحملنا على أن نعتقد أن مطلقي الحملة أطلقوا العنان «لميزوجنيتهم» وبغضهم للنساء خصوصاً أنهم جاؤوا يعتذرون من فاكهة لبنان الطازجة وأهميتها! أية حساسية لا يريدون إثارتها؟

ألم يرضع المسؤولون عن الحملة من أثداء أمهاتهم؟ أم أن الحليب المجفف كان على الموضة في حينها؟ ما الخطأ في وضع ملصق لأم تُرضع ابنها وكلنا يعرف أن الإرضاع من الثدي والإنجاب المبكر يشكلان عامل حماية للمرأة من سرطان الثدي.»

ومن المفيد جداً في هذا الصدد مقارنة هذا الإعلان اللبناني عن أهمية الكشف المبكر لسرطان الثدي مع إعلان مكتوب بالأبيض والأسود يعالج الموضوع نفسه نُشر في عدد كبير من المجلات الفرنسية والذي يتكون من رسالة بصرية ورسالة مكتوبة:

١. رسالة إعلانية بصرية وهي عبارة عن صورة شمسية بالأبيض والأسود مع خلفية سوداء للنصف الأعلى من جسد امرأة ونرى صدرها وثدييها وسُرتها وكأنها تخاطب مباشرة القارئة المستهدفة والمعنية بموضوع الإعلان.

٢. رسالة إعلانية مكتوبة وتتألف من:

- عنوان مكتوب بالخط العريض بالأبيض والأسود:

هذه المرأة كشفت عن ثدييها في العام الماضي وقد أنقذت حياتها.

- نص الإعلان:

امرأة من أصل ١١ تصاب بسرطان الثدي ولسنا محميين بالفعل من هذا المرض إلا إذا قررنا بأن نحمي أنفسنا. من هنا ان الفحص المبكر هو أمر أساسي ويجب أن يكون موعداً طبيعياً ومنظماً لجميع النساء.

«إن الكشف المبكر يسمح بالحدّ من النتائج السلبية لسرطان الثدي.»

إن المقاربة المباشرة لسرطان الثدي لهذا الإعلان يذهب بالاتجاه المعاكس للإعلان اللبناني وهو يقارب الأخطار المحتملة لهذا المرض وكيفية الوقاية منه دون تلميح أو تورية أو تلاعب بالخيال. وغاية إظهار ثديي المرأة نبيلة من أجل جذب انتباه المرأة المستهدَفة إلى إمكانية تعرُّضها لهذا المرض الخبيث. إن هذا الإعلان يُسمِّي الأشياء بأسمائها ويُمثِّل الثديين بصورتهما الحقيقية وليس بالبندورة والبطيخ والحامض حيث لا توجد أية علاقة بينها وبين جسد المرأة. ومن المؤسف حقاً أنه عندما تكون هناك حاجة ماسة لاستعمال جسد المرأة في الإعلان يستنكف الإعلاني اللبناني والعربي عن فعل ذلك ويستعيض عنه بالخضار والفواكه؛ مع العلم بأن تمثيل الثديين ببطيختين لا توجد بينهما أية ملاءمة أو أي رابط علائقي في المخيلة الشعبية اللبنانية ولو استعمل الإعلاني صورة كوزين من الرمان لتمثيل الثديين في الإعلان لأطلق على الأرجح عنان حافظة المستهلِكة المستهدَفة (وكذلك المستهلِك المستهدَف) لاستذكار بعض الأشعار العامية والأهازيج الشعبية وبعض أشعار الغزل العربية والفارسية التي تشبّه النهد بالرمان ونستشهد هنا بالشاعر الفردوسي: «من صدرها نبتت رمانتان».

وأخيراً، ان الحلم الدائم (ربما المنسوب ظلماً إلى المرأة) وهو التشبه بنساء الإعلان ذوات الأجساد الجميلة والنحيلة والخالية من العيوب تستغله الإعلانات التي تروج لمستحضرات التجميل. وهكذا أصبح الجسد النحيل لامرأة الإعلان الهدف الأسمى والمعيار الجمالي لكل امرأة وشعار التماهي «أنا أريد جسدي أيضاً مثلها» أصبح عنصراً أساسياً من الاستراتيجية الإعلانية. فمستحضر التجميل الذي يقضي على السيلوليت لدى المرأة هو مثل جيد في هذا المجال، فهو يبرز دائماً فتاة هيفاء جميلة لها جسد جميل وسيقان دون سيلوليت. وعندما أطلقت شركة كلارينس باريس هذا المستحضر، اختارت مؤخرة امرأة عارية ذات أرداف وسيقان جميلة دون عيوب ووضعت على ردفها الأيسر تُوَيجيَّة (ورقة وردة) pétale. ويوحي هذا الإعلان بأن مرهم كلارينس المعالج للسيلوليت هو الذي أعطى أرداف وسيقان المرأة هذا الجمال الفتان واكتنازهما، وبالتالي يجعل المستهلكة المستهدفة تظن بأنه في حال شرائها هذا الكريم واستعماله يصبح لديها جسد كامل وفتان مثل امرأة الإعلان.

ج. جسد بلا قلب

إن معظم الإعلانات التي تروِّج للعطور موضوع الدراسة تستخدم المرأة في أوضاع فيها الكثير من الإثارة الجنسية والشبقية. وتبدو المرأة في بعض الإعلانات التي تروِّج للعطور امرأة قوية، متوحشة وغير مهذبة وتضرب الرجال. ففي الإعلان التلفزيوني Malizia Deo يظهر رجل وامرأة جذابة فاتنة ترتدي ثوباً أسود في وضع

حميمي مع حبيبها، وفجأة تنتفض المرأة وتبتعد عنه بعد اكتشافها بأنه لم يضع مزيل رائحة العرق «ماليزيا» فتضربه بحذائها، وهذا ما دفعه إلى الصراخ أمام محل العطور المقفل ليس من الألم بل ليقول «بدّي ماليزيا».

وفي بعض الأحيان يضع الإعلاني المرأة في موقف يظهرها كإنسانة همها الأكبر تملُّك الأشياء، ومن الأمثلة الصارخة على ذلك إعلان city men. وهذا الإعلان المكتوب يتكون من رسالة إعلانية مكتوبة ورسالة إعلانية بصرية. الرسالة الإعلانية البصرية تتكون من صورة مقسومة إلى قسمين يفصل بينهما رسالة إعلانية مكتوبة. في الجزء الأعلى من الإعلان نرى صورة رجل من الخلف وظهره العاري وكأنه يغادر المكان لأننا لا نرى وجهه، وتوجد جملة مكتوبة وخط أسود يفصلان بينه وبين صورة امرأة مستلقية تنظر إلى القارئ بنظرات مثيرة وجذابة ونرى كتفها عارياً وساقيها الجميلتين عاريتين وتحتضن عطر «سيتي مان» مزيل رائحة العرق وكأنها في وضع حميمي مع من تحب. هذا الغموض بمحتوى الرسالة الإعلانية البصرية تبددها الرسالة الإعلانية المكتوبة التي تختصرها الجملة التالية: «عطر ساحر لا يقاوم». ونستدل من هذه الجملة الإيحائية بأن المرأة فضلت العطر على الرجل أي الشيء على الإنسان، وهذا أمر مستغرب بإظهار المرأة كإنسانة دون قلب ودون أي شعور إنساني تتعلق بالأشياء المادية وترغب في تملُّكها.

د. استذكار الأسطورة

إن المساحة التي تحتلها صورة المرأة في إعلانات موضوع الدراسة هي أكبر بكثير من المساحة المخصصة للمُنتَج وكأن المرأة هي الصنارة المفضلة لجذب انتباه المستهلك المستهدف مع ما يسستتبع ذلك من إيحاءات وعودة إلى رموز الأسطورة الملتصقة بالمرأة. فهذه الرموز تتكرر باستمرار في الإعلانات، وقد ظهرت جلياً ودون وجود أي التباس بإعلان العطر الجديد للنساء روبيرتو كافالي Roberto Cavalli Profumo.

يتكون هذا الإعلان من رسالة إعلانية بصرية تتضمن صورتين؛ الصورة الأولى هي صورة فتاة سمراء اللون جميلة تتمدد على الرمال الذهبية ويتناثر شعرها على هذه الرمال وترتدي فستاناً ذهبياً وساقاها الواحدة مبتعدة عن الأخرى وكأنها بانتظار حبيبها لممارسة الحب. ونرى المرأة أيضاً تمسك بيدها اليمنى ذنب أفعى ونرى القسم الباقي من الأفعى على ركبتها وبين فخذيها وصدرها، وأما رأس الأفعى فهو موجود على ذراعها اليسرى؛ وتضع هذه المرأة في معصمها الأيسر اسوارة على شكل أفعى (حية). وترتدي المرأة حذاء (اسكربينة) ذهبي اللون مرصعاً بالحجارة الكريمة

متناسقاً مع فستانها الذهبي والرمال الذهبية.

أما الصورة الثانية فهي صورة لقارورة العطر وهي عبوة أسطوانية فضية كجسد المرأة الممشوق، ويوجد أفعى تشبه تلك التي على جسد المرأة تلتف عليها ونرى رأسها على سِدادة القارورة.

والرسالة الإعلانية المكتوبة هي موجزة وتقتصر على ذكر اسم ماركة المنتج فقط، وهذا أمر شائع عندما يكون المنتج معروفاً والماركة غنية عن التعريف، فتنشر الشركة إعلاناً للتذكير بوجود المنتج فقط، وتركِّز هذه الإعلانات على الصورة فتجعلها تنطق بدل استعمال الكلمات. لذا تم اختصار هذا الإعلان بصورة السلعة الجديدة المميزة والاسم العريق للعطر «العطر الجديد للنساء روبيرتو كافالي Roberto Cavalli Profumo».

يتميز هذا الإعلان بالإطلالة المثيرة للمرأة والأفعى التي على جسدها ونظرتها الحادة وإشراقتها اللافتة. وهو يعبِّر عن استغلال الرموز المتعلقة بالأفكار المسبقة عن المرأة بشكل فاضح. فالمرأة والحية تجمعهما الخطيئة الأصلية وتداعياتها الرمزية حسب الدين المسيحي والأساطير الشعبية. فقصة آدم وحواء وطردهما من الجنة مرتبطة بمكر الحية ودفعها الأخيرة إلى ارتكاب المحرم.

إن تجذّر هذا المعتقد الديني التوراتي–المسيحي وتأثيره على نسج أساطير شعبية حول هذا الموضوع جعل من وجود الحية على جسد المرأة في إعلان «عطر النساء روبيرتو كافالي Roberto Cavalli Profumo» مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذه «الخطيئة الأصلية» وما ينتج عنها من تداعيات نفسية لدى الجمهور المستهدف. وهذا عودٌ على بدء لتكرار النموذج المنمط عن المرأة بأنها السبب الرئيسي لخروج الرجل من الجنة التي أغوته ودفعته بتأثير من الحية إلى ارتكاب هذه النزوة؛ باختصار ان الجمع بين المرأة والحية في إعلان واحد يهدف إلى استذكار هذه الأسطورة لجلب انتباه المستهلك المحتمل مع الضرر اللاحق بالصورة الذهنية للمرأة نتيجة التركيز على الأفكار المسبقة عنها ومنها فكرة أن وراء كل خطيئة أو معصية امرأة.

وفي بعض الأحيان نرى إعلانات عن عطر للرجال والنساء معاً، ولكن الإعلاني يضع صورة للمرأة فقط. وسبب ذلك أن «جسد المرأة هو جميل وشبق: إنها حقيقة قاطعة، مثبتة وأكيدة وهي مُسلّمة وليست بحاجة إلى برهان. إنه نموذج مثالي للجمال. والقاعدة الذهبية من أجل إنتاج صورة شمسية إعلانية جميلة هي أخذ صورة شمسية جيدة لامرأة جميلة. فالمصور الإعلاني المبدع متاكد هنا من وصوله عبر اتباع هذه الطريقة إلى جوهر القيمة الجمالية، وبالتالي خلق أحاسيس وتأثيرات وحوافز لدى

المشاهد أو القارئ للإعلان.»[٦]

ويوجد العديد من هذه الإعلانات التي تتبنى هذه الاستراتيجية؛ فمثلاً نرى في الرسالة البصرية لإعلان عطر BAZAR (Christian Lacroix) صورة وجه امرأة أجنبية جميلة تحتل ثلاثة أرباع المساحة المخصصة للإعلان وعليه علامات الدهشة نتيجة إعجابها برائحة العطر الجديد BAZAR. ونرى في الربع الباقي من المساحة المخصصة للإعلان صورة زجاجتين للعطر واحدة باللون البنفسجي والأخرى باللون المائل إلى الزهري. أما الرسالة الإعلانية المكتوبة فتتألف من اسم الشركة المنتجة للعطر كريستيان لا كروا واسم العطر «بازار» وجملة «عطور للرجل وللمرأة».

وربما يعتقد المستهلك المستهدف بأن هذا الإعلان يروِّج فقط لعطر نسائي بينما هو في الواقع يروِّج لعطور للرجل وللمرأة مما يدفعنا إلى طرح السؤال التالي: بما أن هذا العطر هو أيضاً عطر للرجال فلماذا لا نرى صورته بدلاً من صورة المرأة أو نراه مثلاً إلى جانبها؟ الجواب بديهي على هذا السؤال، فصورة المراة في الإعلان تساعد على أسر انتباه القارئ أكثر من صورة الرجل.

هـ. وراء شراء كل سيارة «عشيقة» عاشق

إن الإعلان يولِّد قيماً جديدة لا تتلاءم مع قيم الثقافة السائدة في مجتمع ما وبسبب ذلك فهو يُدخل نسمات خفيفة من التطور والتغييرات في قيم الجمهور المستهدف المستهلك. ومن هنا ان الإعلان يبيع في الوقت نفسه السلعة ومعايير قيمية جديدة بواسطة الرمزية المنقولة عبر رسالتيه المكتوبة والبصرية. وقد كتب جان بودريار في هذا الموضوع: «ان الوظيفة المعلنة للرسالة الإعلانية يجب ألا تخدعنا... لأن وظيفة الشيء في الإعلان ليست سوى حجة للمعاني الكامنة التي يود فرضها خاصة بواسطة الدلالات الاضافية وغير المباشرة وعبر ما تُظلّله الكلمات أيضاً من معان، وهكذا فإن الإعلان عبر المنتج المحدد والموصوف يقوم بعملية دمجنا في المجتمع الاستهلاكي وتبنّي أساليب الحياة التي يبشر بها رغم مقاومتنا لها.»[٧]

وهذا الأمر تمت ملاحظته أثناء تحليل الإعلانات موضوع الدراسة عن السيارات التي بثت قيمة سلوكية جديدة روجت لها بواسطة المرأة باعتماد أسلوب التلميح في استراتيجيتها الإعلانية عندما تتوجه إلى المستهلكين المحتملين.

---

(٦) Abraham A. MOLES et Elisabeth ROHMER, *L'Image Communication fonctionnelle*, Casterman, Tournai, 1981. p. 267.

(٧) Jean Baudrillard, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 231-232.

وقد نُشر سنة ١٩٩٨ إعلان في الصحف اللبنانية لسيارة BMW يتألف من العناصر التالية: الإعلان هو لسيارة BMW 316 i، وتبدو فيه السيارة وكأنها تسير بسرعة فائقة. وصورة السيارة مأخوذة من الجانب الأيسر بحيث تُظهر مقدمة السيارة الفخمة، والجانب الأيسر منها مع الأبواب والصندوق كما يبدو سقفها وفيه فتحة. والصورة بأكملها صُمِّمت كبطاقة أرسلتها امرأة لحبيبها وكتبت عليها جملة: «حبيبي، أعلم أنك تفكر في هدية لي تخرج عن المألوف، لقد اخترتها بنفسي لأسهِّل عليك! ولم تنه المرأة جملتها إذ إن المزدوجين لم يُقفلا، وجاءت علامة التعجب لأن المرأة لم توضح ما هي الهدية بالكلام أو الكتابة، بل تركت صورة السيارة تتحدث عن طلبها، ثم كتبت في أسفل البطاقة أحبك» وأقفلت المزدوجين واكتملت الجملة.

أما الرسالة الإعلانية المكتوبة تحت الصورة فقد كُتب فيها جملة من خمس كلمات مكتوبة بالخط العريض وتقول «ليس صحيحاً أن الأشياء الجميلة» وبعدها بقية الجملة بالخط العادي «المتينة، الفخمة، غالية الثمن حتماً» وكأن الشركة تعطي برهاناً على ذلك بتقديم هذه السيارة بسعر جيد. ويتابع الإعلاني وصف هذه السيارة على أنها موديل ١٩٩٨ ذات شهرة عالمية، وأن داخلها مدهش كسعرها، حيث تتوفر فيها الفخامة، والرحابة وتجهيزات عصرية. وبعد ذلك يقوم الإعلان بالطلب إلى المستهلك المحتمل التوجه إلى أقرب موزع لهذه السيارات مما يحوِّل الأسطورة إلى واقع بامتلاك المستهلِكة المستهدَفة للسيارة. بعد ذلك تظهر ملاحظة بالخط الرفيع كتب فيها: «الزوجات يشكرن شركة BMW على مساعدتها للأزواج الباحثين عن سعادة زوجاتهم». لتربط ما بين ما كُتب على صورة الإعلان وما كُتب تحتها.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الإعلان يصوِّر المرأة، غير الموجودة جسدياً فيه، امرأة مغناجاً ولعوباً تتلاعب بعواطف حبيبها لكي تحصل منه على هذه السيارة الفخمة المتينة، المدهشة، الأسطورة كهدية مميزة وغير مألوفة. يبدأ الإعلان بجملة رومانسية فيها الكثير من الدلع والحب «حبيبي، أعلم أنك تفكر في هدية لي تخرج عن المألوف». تشد انظار المستهلك المستهدف (أو المستهلكة المستهدفة) وكعادة كل عاشق يمكن أن يفعل أي عمل غير اعتيادي واستثنائي لحبيبته والتي من شدة ثقتها بحبه لها وحسب المقولة التي تقول «عرف الحبيب مكانه فتدللا» اختارتها بنفسها وهي سيارة BMW 316 i لتسهِّل عليه الخيار وهذا منافٍ لقواعد العشق لأن من عادة العشاق أن لا يطلبوا شيئاً مباشرة من حبيبهم بل بأسلوب إيحائي فيه الكثير من الحياء والخفر، لكن هذه الحبيبة جريئة بعض الشيء لأنها متسلحة بكلمة «أحبك» وكأنها تحلم مسبقاً بأن طلبها لن يرفض من قبل الحبيب..

ويمتاز هذا الإعلان بالكثير من المادية، فالحبيبة نسيت كل ما يتعلق بالمعاني الحقيقية للسعادة. فقد أصبح هناك مفهوم جديد للسعادة، ألا وهو اقتناء السيارات الفخمة كسيارة BMW 316. وكأن الزوجة لا تقول لزوجها حبيبي أحبك إلا عندما يتعلق الأمر بشراء هدية ما وسعادة الزوجات تكمن وتكتمل في اقتناء السيارة.

وفي الوقت نفسه يُظهر الإعلان أيضاً الشركة الموزعة للسيارة كوسيط يبحث دون كلل وملل عن سعادة الأزواج ويقدِّم لهم خياراً مناسباً يحقق «السعادة الزوجية»! وهو سيارة BMW وبالمقابل تقدم لها المعنيات بالأمر جزيل الشكر والامتنان: «الزوجات يشكرن BMW على مساعدتها للأزواج الباحثين عن سعادة زوجاتهم».

ومن الملاحظ أيضاً في دراسة الإعلانات المتعلقة بالمرأة نزعة الكتّاب الإعلانيين إلى تشبيه السيارة بامرأة يخاطبها ويتحدث عنها، ويتكلم معها ويتغزل بها نتيجة عشقه لها وهيامه بها يشعر معها المستهلك المحتمل وكأن الحياة تستحق العيش لأجل هذه السيارة يستمد منها حب الحياة والبقاء، من خلال ما توفره من راحة وطمأنينة ورفاهية تجعل معها الحياة سعيدة ومريحة.

ويشكل إعلان سيارة مرسيدس E- CLASS نموذجاً بليغاً لهذه الإعلانات. تظهر في هذا الإعلان صورة لسيارة مرسيدس E- CLASS تحتل قسماً كبيراً من المساحة المخصصة للإعلان ودون أن تكون محاطة بأي نص مكتوب. واللافت للنظر في هذا الإعلان هي الألوان المستخدمة، فلون السيارة هو الفضي وخلفية الصورة هي باللون الذهبي. وقد استخدم المعلن هذه الألوان لإظهار الأناقة التي تتحلى بها السيارة، فالفضة والذهب هما من المجوهرات التي تتزين بهما المرأة وتظهر هذه الألوان في الإعلان لتعزز صورة السيارة –المرأة في ذهن الجمهور. وربما استعمل الإعلاني اللون الذهبي لون أشعة الشمس التي تنعكس على السيارة فتظهر لمعانها وتلألؤها وتوهجها لكي يظهر مدى جمال السيارة وإبراز أهميتها، فيجعلها تبدو كلوحة فنية فيها ألوان تتماوج وتتناغم بعضها مع بعض. ومن ناحية أخرى السيارة هي العنصر الوحيد في الصورة، فالإعلاني قصد من إعطاء صورة السيارة مساحة كبيرة من الإعلان وإبراز الواجهة الأمامية للسيارة وعينيها فقط دون إدخال عناصر أخرى لكي تبدو السيارة خارقة وكأن هذه السيارة هي حورية تأتي من السراب متجهة نحو المستهلك المستهدف من أجل إغوائه وحثه على اقتنائها الذي هو شرط أساسي لمكافأة ذاته وبالتالي التميز عن الآخرين والوصول إلى «المقام العالي».

ونلاحظ في هذا الإعلان أيضاً أن هذه السيارة تمتاز بأضوائها الواسعة فأطلق

عليها العامة من الناس اسم «أم عيون». فجاء الإعلان نتيجة لهذه التسمية «...من أجل **عَينيها عَشِقتُ الحياة**». وقد استخدم الإعلاني ثلاث نقاط متتالية قبل البدء بالجملة وكأن النص مجزوء من حديث سابق له فالعاشق هنا يعرف سبب عشقه «للآخر» ولسان حاله يقول «لست أدري ما الذي دعاني إلى عشقك». وللجواب على هذا السؤال استخدم أسلوب الجملة الإخبارية التقريرية من أجل كذا (عينيها) أعشق كذا (الحياة). فقراره لعشق الحياة وحبها نابع من بريق عيني محبوبته وهي هنا السيارة.

فأسلوب الرومانسية يدعو المستهلك المستهدف إلى الإقبال على شراء هذه السيارة غير مثيلاتها. الكلام حول الحياة في البدء التي هي «مزيج متنوع من التجارب» وتشبيه لحظات الحياة السعيدة كرؤية لوحة رائعة وسماع لحن بديع وضحكات أطفال ونعمة الترابط العائلي، كلها تشابيه مستمدة من واقع الحياة المفقود؛ فنحن في حياتنا فقدنا الأشياء الجميلة كالفن الرائع رسماً وضحكات الأطفال ونعمة الترابط العائلي وكل شيء مفقود يشدنا إلى السماع عنه والإتيان بما يعوضنا عنه. فكان البديل اقتناء سيارة مرسيدس التي هي حسب الإعلان «تجربة غنية تشيع الطمأنينة وتحوز الرضى» ومرادفة «للامتياز والمقام العالي». فالمقدمة مثيرة كتكملة القراءة ولمعرفة ما يريد المعلن إخبارنا عنه بأسلوب فيه رؤية فلسفية.

أما الجملة الأخيرة من الإعلان فإنها تدقّ على الوتر الحساس لنرجسية المستهلك المستهدف. فنظراً لطبيعة حياة وانغماسه الكلي في العمل دون الانتباه بأن لذاته عليه حقاً، تأتي هذه الجملة لتنبهه إلى ضرورة الاهتمام بنفسه وحاجاته بأسلوب استفهامي «ألا تظن» وبأسلوب تقريري «ان الوقت قد حان لتكافئ نفسك باقتنائها».[8]

وأخيراً نجد غالباً في بعض إعلانات العينة صورة للمرأة ولا يكون لجسدها أية

---

(٨) إن هذا الإعلان وسواه يدل على ديمومة النموذج المتمثل بتشبيه وسيلة النقل بامرأة وقد عرفته المجتمعات العربية منذ العصر الجاهلي. وحين مدح الشاعر بشار بن برد الخليفة المهدي ووصف أسطوله البحري الذي هو أول أسطول عربي حيث قال:

وعذراء لا تجري بلحم ودمٍ	قليلة شكوى الأين ملجمة الدبر
إذا طعنت فيها الغلول تشخصت	بفرسانها لامي رعوت ولا وعر
تلاعب تيار البحور وربما	رأيت نفوس القوم من جريها تجري

وهنا يقصد الشاعر بالعذراء السفينة حيث أعطاها صفة الإنسان وتحديداً المرأة وهي «العذرية»، ولكن ليعرفنا أنها سفينة وليست فتاة قال لا تجري بلحم ودم. ثم استخدم الفاظاً كان قد استخدمها الشاعر الجاهلي قديماً في وصف الناقة والتي تنطبق على البعير، كقوله في وصف السفينة ملجمة الدبر اي أنه كان للناقة لجام يضعه الفارس في المقدمة ليشد به على رقبتها فتقف، وهنا قال ملجمة الدبر أي ان اللجام في مؤخرتها وليس في أولها كدليل على أنها سفينة واستخدم لفظة فرسان التي تطلق على راكب الحصان أو الناقة بينما نسمي ملاّحاً من يركب السفينة.

علاقة بالسيارة التي يروج لها. فدوره هنا هو جذب انتباه المستهلِك المستهدَف، الرجل، والإعلانيون يستثمرون ذلك من أجل بيع السيارة، بالإضافة إلى ذلك الربط الشائع في هذه الإعلانات بين السلعة – السيارة ورجولية الرجل.

و. الساعية وراء البياض الناصع والنظافة الدائمة

المرأة «ست البيت» هي الشخصية الأولى في معظم الإعلانات موضوع الدراسة، وهي نموذج يقتدى به وهي تفتش بشكل دائم عن البياض الناصع والنظافة الدائمة من أجل الحصول على إعجاب الرجل ورضى الحماة والتفوق على الجارة. ولا يمكن لهذه المرأة «ست البيت» أن تكون سعيدة دون منظف فعال أو مسحوق غسيل أو ملمع للمفروشات، أي أن سعادتها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذه السلع. إن تكرار هذا النموذج المرأة «ست البيت» يؤثر حتماً على ديمومة النظرة السلفية والمحافظة عن المرأة العربية عامة والمرأة اللبنانية خاصة.

إن إعلانات العينة موضوع الدراسة عن مساحيق الجلي تكرِّس الدور التقليدي للمرأة ودور الرجل الذي يهتم فقط بما تحضِّره الزوجة من وجبات طعام شهية ولذيذة ولا يهتم أبداً بما يجري في المطبخ والجهد التي تبذله قبل تحضيرها وبعد الانتهاء من أكلها. ويشكل الإعلان التلفزيوني لمسحوق الجلي «بريل بلاس» نموذجاً لهذه الإعلانات التي تكرس التراتبية في العائلة والأدوار التقليدية للرجل والمرأة لأنه يكرر الصورة النمطية عن المرأة «ست البيت» والرجل «سيد البيت».

يبدأ هذا الإعلان بوجود زوجين يستضيفان زوجين آخرين، ويجلسون جميعهم في الصالون الذي توجد فيه مدفأة يتسامرون. ونرى أيضاً صوراً عائلية على حائط المدفأة ونسمع موسيقى ناعمة وخفيفة تشعرنا بالجو الحميمي لهذا العشاء بين الأصدقاء. وفي نهاية السهرة نسمع حواراً باللغة العامية اللبنانية بين امرأة ومضيفتها فتقول الاولى للثانية:

«يسلمو إيديكن عالعشا، أخرناكن، أكيد صار بدكن تناموا»

وفي هذه الاثناء تقول صاحبة المنزل سراً: «ايَ نوم وبعد في الجّلي»

وعندها تقول المرأة الضيفة بصوت عال: «يِه بعد في ها الجلي»

وتجيبها المرأة المضيفة: «إنتِ بدّك تجلي؟!»

وترد عليها المرأة الضيفة: «إيه، بَس ببريل بلاس»

وكأنها تؤكد على أنّ الجلي ببريل بلاس يعدّ متعة لن تفوتها. وقد شدَّدت الضيفة على كلمة «بس» أي أنها كانت سوف ترفض الجلي لو لم يكن سيتم ببريل بلاس.

وفجأة تهب الزائرة لمساعدتها في الجلي بعد أن تنبهت لذلك وترمي محفظتها على ذراع زوجها الصامت والجالس إلى جانب زوج المرأة المضيفة والمصغي لأحاديثها.

تنتقل المرأتان إلى المطبخ وبعد ذلك نرى أن المرأة المضيفة مندهشة لنظافة الجلي.

ويرتفع صوت جديد فيقول بثقة: «نقطة على الدهون بتخلي الجلي يهون».

وهنا يعود الحوار بين المرأتين...

فتقول المضيفة لضيفتها: «يسلمو إيديكِ»

فتجيبها الضيفة: «يسلملنا بريل بلاس»

ويلاحَظ في هذا الإعلان أن الأواني التي تم جليها كانت متّسخة جداً وأصبحت نظيفة جداً، مما يؤكد النتائج السحرية لمسحوق الجلي «بريل بلاس» الذي يستطيع وحده إزالة هموم النساء فيريحهن من العذاب الأكبر... الجّلي.

والعنصر البارز الذي يلفت انتباه المشاهد في هذا الإعلان هو الدور الذي يلعبه الرجلان -الزوجان في الإعلان، فهما جالسان على الكنبة صامتان ولا يشاركان في الحديث بين المرأتين. وهذا الأمر يؤدي إلى تعزيز للصور الذهنية لأدوار المرأة والرجل في العائلة اللبنانية خصوصاً، والعربية عموماً، والتي تؤكد بأن مهمة التنظيف والجلي هي من المهمات المنزلية التي تقوم بها المرأة وليس الرجل. ولذلك نشاهد الرجلين جالسين في الصالون، وكأنهما غير معنيين بما يجري حولهما وما دامت المرأتان «سيدتَي النظافة والجلي» هنا و«مارد مصباح بريل بلاس» بخدمتهما ولسان حاله «شبيك لبيك نظافة الجلي بين يديك» ودون أن تنسى المرأتان توجيه دعاء الشكر وطول العمر له «يسلملنا بريل بلاس» من أجل استمرار عافية البطل الذي قام بقوة وسرعة وسهولة بإزالة البقع والأوساخ عن الأطباق والطناجر، وبالتالي مساعدة المرأة على التخلص من العبء الذي يساورها من غسل الأطباق في وقت متأخر من الليل. فالسلعة هنا تلعب دور البطل والمخلص وهي كاملة الأوصاف ولا عيوب فيها، لأن كل إعلان كما كتب جورج بينينو هو «إثباتي (مؤكد) لا يعكس إلا الوجه الجيد والمغري والفعال للسلعة. فالإعلان لا يأخذ بعين الاعتبار مساوئ السلعة التي يروج لها بكل ثقة على الرغم من أن التجارب تعلِّمنا بأنها ليست مثالية وخالية من العيوب أو الشوائب، فالسلع لها مساوئها عند استهلاكها أو استعمالها؛ ولكن الإعلانات تروِّج لفضائلها وخصائصها وهي ثمار طيبة وذهبية لا تستطيع أية دودة أن تأكلها وهي معروضة في سرداب اغتباطي يعم فيه الفرح والنشوة وموجود فيه كل ما هو فعال وجميل والتي طرد منه

كل مصدر للحزن وكل ما هو دميم ورديء».[٩]

ويمكن القول بأن فكرة الإعلان مختلفة بعض الشيء عن إعلانات مساحيق الجلي، لأن المدعوة إلى العشاء تساعد بجلي الأطباق والطناجر. ونلاحظ أيضاً ثغرة منطقية في سيناريو الإعلان لأننا نتساءل كيف أحضرت المدعوة للعشاء التي تطوعت لمساعدة صديقتها صاحبة المنزل مسحوق بريل بلاس؟!!. وعلى كل حال، فإن الأمر المهم للإعلاني ليس اتباع قواعد المنطق في إنتاج الإعلان، بل وضع المرأة في مواقف تخدم استراتيجيته الإعلانية. وكل انتقاد في هذا المجال يرد عليه من قبله بأن العملية الإبداعية لصنع الإعلان تقتضي ذلك، وبين المنطق والإبداع فهو منحاز إلى الأخير.

ثانياً: صفات الصورة المنمطة للمرأة في الخطاب الإعلاني

إن تحليل الإعلانات المكتوبة والتلفزيونية موضوع الدراسة نتج عنها تحديد صفات الصورة المنمطة للمرأة وهي التالية: امرأة ذات جسد جميل وغض ونحيل ومثير وفتان وكامل الأوصاف وهي امرأة مغناج، غاوية ولعوب تتلاعب بعواطف الرجل لكي تحصل منه على ما تريد وتتماهى مع نماذج أساليب الحياة الغربية؛ وهي أيضاً ست بيت وأم البنين وهي امرأة مسؤولة عن إعداد الأكل لزوجها وأولادها وعن صحة أولادها وعن نظافة مؤخرتهم، عن نظافة المنزل والثياب واختيار مسحوق الغسيل الأفضل والأوفر من أجل الحصول على إعجاب بعل البيت أو الحبيب ورضى الحماة والتفوق على الجارة.

واعتماداً على هذه الصفات يمكن تقديم الخلاصات التالية حول الصورة المنمطة للمرأة:

١. الخلاصة الأولى: نموذج مقولب قديم-جديد نقطة ارتكازه «اجعلي قلبه يدق مرة أخرى»

إن الصورة المنمطة للمرأة في الإعلانات موضوع الدراسة هي مزيج من الثقافة التقليدية للمجتمع التي تعيش فيه من جهة وثقافات مجتمعات أخرى. وهي تهدف إلى زرع نموذج مقولب قديم-جديد أو نموذج فيه نسبة ضئيلة من الجدة في المجتمعات العربية المتلقية لها. فهذا النموذج المقولب القديم - الجديد هو رأي مكون سابقاً يكشف عن الأحكام والصفات المتكررة ذات الدلالات الإيجابية والسلبية التي تنطبق على النساء

(٩) Georges Péninou, *Le Oui, le nom et le caractère*, in Communications, N° 17, 1971, Paris, Seuil p. 73.

في المجتمع العربي عامة واللبناني خاصة.

فالنموذج المقولب للمرأة في هذه الإعلانات يجعل من المرأة أسيرة نظرة الرجل إليها، فهي تنظر إلى نفسها عبر نظرة الرجل إليها مع تحديث هذا النموذج حسب الأجواء السائدة. بالإضافة إلى بذلها الجهود الجبارة من أجل الحفاظ على نعومة بشرتها وجمال جسمها وصلابة أظافرها وجمال عينيها كرمى لعيون زوجها. فإعلان كريم التجميل «فير اند لفلي» المنشور في العديد من المجلات الخليجية يعطي فكرة عن هذه الاستراتيجية الإعلانية. نرى في الإعلان صورة امرأة عربية خليجية تضع برقعاً ونرى فقط عينيها وكتبت على هذه الصورة جملة تخاطب مباشرة المرأة المستهدفة «امنحي عينيك فرصة لاستعادة جمالهما من جديد» عن طريق القضاء على الهالات السوداء تحتها وكل ذلك بهدف الحصول على رضى وإعجاب الزوج أو الحبيب وقد لخص الإعلاني ذلك بجملة معبرة وضعها بين قوسين: «واجعلي قلبه يدق مرة أخرى».

وأخيراً، ان النموذج المنمط للمرأة (سواء كانت بطلة الإعلان امرأة شرقية أم غربية) في هذه الإعلانات يجعل المرأة أسيرة رؤية ضيقة إعلانية تجعل منها إما سيدة بيت أو أداة لذة وغواية. وهذا النموذج المقولب عن المرأة خاصة اللبنانية يستمد خصائصه وصفاته من معايير المجتمع اللبناني رغم احتجاجات بعض النساء وتمردهن عليها.[١٠]

---

(١٠) إن الثقافة السائدة في المجتمع العربي عامةً واللبناني خاصةً تساهم بشكل فعال في ديمومة هذه النماذج المقولبة والطرفة التي كتبها سلام الراسي، رغم قدمها، تلخص بوضوح تجذر هذا النموذج المقولب عن المرأة اللبنانية في فكر معظم الرجال اللبنانيين: «.... وفي قاعة اليونسكو في بيروت التام شمل اكبر شعراء العرب صيف ١٩٦١ لتكريم الشاعر الأخطل الصغير. وكانما كان المهرجان لتكريم لبنان، أكثر مما هو لتكريم شاعر من لبنان، لأن لبنان كان ساعتئذ على كل شفة ولسان.

وجاء دور الشاعر الجواهري الذي بدأ قصيدته بقوله:

لبنانُ يا خمري وطيبي — هلاّ لممتِ حطام كوبي

وذلك بكسر تاء «لممتِ».

واسترسل الشاعر في تانيث لبنان، حتى قال مخاطباً لبنان: «يا بنت ساحرةٍ...» فقاطعه أحد المستمعين قائلاً: «لبنان صبي! صبي! صبي!»

ولم يكن بإمكان الشاعر أن يستدرك لأن سلامة الوزن والقافية كانت بالمرصاد. وحدث لغط في أطراف القاعة احتجاجاً على تانيث لبنان. وجاء من يعاتب الجواهري، بعد انتهاء الحفلة، لماذا خاطب لبنان بصفة المؤنث، قال: «خاطبت لبنان بصفته أمّة.. لا جبلاً».

مع ذلك تفاعلت القضية، قيل لا بد أن تكون هنالك مؤامرة على لبنان يجب تداركها قبل استفحال أمرها. وتصدى للموضوع احد اساتذة اللغة في إحدى المجلات، فقال إن لبنان اسم مذكر على وزن «فعلان». وكل اسم على وزن «فعلان» هو مذكر، حكماً، مثل سكران ونعسان وظمآن، فهل كان الشاعر الجواهري يجهل أبسط قواعد اللغة حين خاطب لبنان بصفة المؤنث!

وبما انه لم يكن عندنا مشاغل مصيرية أخرى في ذلك الزمان، فقد شغلتنا قضية تانيث لبنان إلى أن =

ومن هنا يمكن التأكيد على أن النماذج المقولبة الجديدة التي خلقتها الإعلانات عن المرأة العربية عامة واللبنانية خاصة تعتمد على نماذج موجودة أصلاً وهي تتكيف مع وقائع وظروف جديدة ولكنها متوافقة مع الأحكام السلفية السابقة المرتبطة عضوياً بثقافتنا ومعتقداتنا الدينية وبالأحكام والآراء المسبقة للمجتمع العربي عن المرأة.

٢. الخلاصة الثانية: نموذج منمط للمرأة يستغل جسد المرأة للحث على الاستهلاك

إن الثورة الرقمية والانفجار الإعلامي وتحوّل العالم إلى قرية كونية عزز التفاعل الإيجابي أو السلبي بين الاستراتيجيات الإعلانية الغربية والاستراتيجيات الإعلانية المتبعة في البلدان الأخرى. ونتيجة هذا التفاعل قلَّد الإعلانيون اللبنانيون والعرب الاستراتيجية الإعلانية الغربية في استعمال جسد المرأة في الخطاب الإعلاني وتحويله إلى دلالات وإشارات إيحائية للحث على الاستهلاك واستثمار قوته الخفية والفعالة في جذب انتباه المستهلِك المُحتمَل. وهذا التقليد الأعمى أدى إلى استعمال جسد المرأة وعرض مفاتنها دون الأخذ بعين الاعتبار بوثاقة الصلة بين جسد المرأة ومفاتنها والسلعة والرسالة الإعلانية المرسلة للمتلقي. ونعطي مثلاً على ذلك الإعلانات عن السجائر والكحول والسيارات.

ومن دواعي السخرية أن من يتجرأ على انتقاد هذه الصورة المنمطة للمرأة العربية والصورة المنمطة للمرأة الغربية والأساليب المتبعة من قبل الإعلانيين اللبنانيين والعرب في خطابهم الاقناعي الإعلاني، فإنه يصبح حكماً إنساناً رجعياً ومتخلفاً ومن دعاة العودة إلى تطبيق القواعد الأخلاقية الأصولية؛ إن هذه الاتهامات تتجاهل أن جوهر الموضوع ليس حجب صور المرأة في الإعلانات بل هو منع استعمال جسدها كأداة للإثارة الجنسية من أجل جذب انتباه المستهلك المستهدف والدفاع عن حقوق المرأة وكرامتها الإنسانية. بالإضافة إلى ذلك أن هذه الصور المنمطة للمرأة العربية والغربية التي تسعى هذه الإعلانات إلى فرض وجودها كمثال يقتدى به من أجل تحرير المرأة العربية من قيود الماضي حسب الإيحاءات الكامنة فيها لا تأخذ بعين الاعتبار الواقع المعاش من قبل المرأة العربية أو الغربية وانتماءاتها الدينية والثقافية والاجتماعية والوطنية. إذاً إن كنه الموضوع هو النتائج السلبية لفرض هذا النموذج المنمط الغربي من القيم الذي يروِّج له الخطاب الإعلاني المُعرَّب أو المُنتَج محلياً وفق هذه الرؤى

= حسمها أحد الظرفاء بقوله إن الحق على حكومتنا التي طردت الجواهري منذ بضع سنوات، وهو جاء الآن يرد إلينا الإساءة أثقل منها، وذلك بتأنيث لبنان.. وأي كلمة أثقل على مسامع رجل من قولك له: «يا امرأة!». سلام الراسي، جود من الموجود، بيروت، نوفل، ١٩٩١، ص. ٥٠-٥١.

وتأثيراته على «الصحة الانتمائية – القيمية» للإنسان العربي سواء كان امرأة أو رجلاً وما كتبه الدكتور مصطفى حجازي عن الانتماء وأهميته في بناء الهوية الذاتية يؤكد على أهمية هذه العلاقة ومحوريتها: «... الانتماء ليس مجرد ولاء. بل هو يتجاوزه إلى مستوى الوحدة الحيوية بين الإنسان ومحيطه الطبيعي والاجتماعي، والانغراس في مرجعية ثقافية تشكل أساس هويته ونظرته إلى الوجود. ذلك أن الهوية الذاتية ليست سوى أحد مكونات الهوية...وقد يكون في الشكوى الوجودية المستفحلة في الغرب من حياة الاستهلاك و«العالم بلا معنى»... تعبير واضح عن الخلل في الصحة الانتمائية – القيمية. إننا هنا بصدد صحة «النحن»، وعافية الانتماء الوثيق والناشط فيها. فالانتماء إلى الذات لا يستقيم إلا من خلال انتماء إلى مرجعيات تتجاوزها جماعياً وقيمياً»(١١).

٣. الخلاصة الثالثة: نموذج منمط يدعو إلى تغريب المرأة العربية

إن تحليل الإعلانات موضوع الدراسة بيّن أن نسبة صور النساء الغربيات فيها تمثل نحو ٨٠ بالمئة من صور النساء الموجودات فيها؛ وقد استعملهن الإعلاني كواسطة لنشر بعض أنماط حياة لا تنسجم مع قيم الثقافة العربية أي السلوكيات والأفكار والأحكام المتوافقة مع المعايير السائدة في المجتمع العربي التي تنتمي إليها المرأة العربية والتي تساهم في تكوين هويتها الثقافية والتي تؤثر بشكل فعال على تصرفاتها ومواقفها.

ويمكن القول بأن لهذا الخطاب الإعلاني التنميطي والغربي المضمون والشكل والمدبلج أو المُنتَج محلياً الذي تنشره وتبثه الإعلانات موضوع الدراسة دوراً اجتماعياً– ثقافياً هدفه إطلاق عملية التماهي مع قيم هذه النماذج الثقافية المنمطة عن المرأة بهدف **تغريب بعض أساليب حياة المرأة العربية**. فالإعلانات موضوع الدراسة تلعب دورَ مُولِّد قِيَمٍ جديدة عن طريق إنتاجها بشكل مستمر لصور تحمل معاني ودلالات ثقافية غربية ظاهرة وكامنة تتخفى وراء أهدافها التجارية؛ وهي تنقل رموزاً كامنة تساهم في تغيير بعض أساليب حياة وطرق عيش المتلقية العربية ولو جزئياً. وهذه الرموز التي تبث عبر النماذج النمطية تتماهى وتتأثر بها المستهلكات العربيات عامة واللبنانيات خاصة. وهذا التأثير يظهر في طرق تفكيرهن وسلوكهن وتصرفاتهن وموضة لبسهن وأذواقهن في المأكل والمشرب. ومن أجل التأكد من ذلك يكفي النظر إلى محيطنا القريب لنرى كيفية تأثير هذه الايديولوجية الإعلانية التي

(١١) د. مصطفى حجازي، الصحة النفسية: منظور دينامي تكاملي للنمو في البيت والمدرسة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠، ص ٥٤-٥٥.

قولبت سلوك المستهلكات العربيات واللبنانيات في اختياراتهن وسلوكهن الاستهلاكي وفق النماذج والقيم التي تنشرها وتبثها الإعلانات.

وهذا لا يعني أن جميع المستهلكات العربيات يتقبلن هذه النماذج المنمطة للمرأة الغربية ويستجبن لإيحاءاتها بدمجها في مجموعة قيمهن. إن للمستهلكة العربية كيانها وشخصيتها وقيمها وهويتها الثقافية؛ وهذه الصفات تشكل الدرع الواقي لها ضد عملية التغريب الإعلاني وتأثيراته السلبية وساعدها في خياراتها للتوفيق بين قيم المجتمع الذي تعيش فيه والقيم الجديدة التي تروِّج لها الإعلانات بواسطة النماذج المنمطة للمرأة الغربية.

ولذلك فإن فعل الشراء ليس عملاً تافهاً كما نتخيل، فشراء سلعة ما هو أسلوب تفكير وطريقة عيش وطريقة ظهور. فالتغريب الإعلاني يسعى إلى نشر نماذج منمطة لأساليب حياة المرأة في المجتمعات الغربية وفرضها بشكل غير مباشر على المجتمع العربي للاقتداء بها. ومن الطبيعي القول بأن المجتمع العربي المحصَّن بثقافته التي تتضمن المعارف والمعتقدات الدينية والأخلاق والأعراف والعادات وأساليب حياته يحاول قدر المستطاع الحد من تأثير هذا النموذج المنمط للمرأة الذي يروِّج لمظاهر التغريب في جميع نواحي الحياة.

٤. الخلاصة الرابعة: نموذج منمط يُظهر المرأة إنسانة ساذجة همها رغد العيش

إن النموذج المنمط الذي رسمته الإعلانات موضوع الدراسة عن المرأة أعطت صورة سلبية عن المرأة اللبنانية والعربية في حال ظهورها في الإعلان (نسبة ظهور صور النساء العربيات فيها نحو ٢٠ ٪). أما السبب الرئيسي فهو أن الإعلانيين يفضلون استعمال الصور النمطية للمرأة السائدة في المجتمعات العربية وما تنقله عن قصد من أحكام مسبقة عنها من أجل الوصول إلى أهدافهم التجارية.

ومن الملاحظ أن تحليل الدور المعطى للمرأة في الإعلانات موضوع الدراسة يتناقض مع الدور الفعلي لها وواقعها المعاش وفي معظم الأحيان تضعها في مواقف تظهرها كإنسانة سطحية وساذجة لا تفكر إلا في رفاهيتها وفي رغد عيشها رغم إثبات وجودها العلمي والمهني في مختلف المجالات. فالإعلان التلفزيوني عن ماركة مكيف هواء بُث على المحطات الفضائية والأرضية يعطي مثلاً صارخاً على ذلك:

نرى في هذا الإعلان التلفزيوني مجموعة من الطالبات الجامعيات في قاعة تدريس يتابعن محاضرة في مادة الفلسفة ويبدو من خلال حركات الطالبات أن الجو حار

وخانق. وتطرح الأستاذة المحاضِرة السؤال التالي: ماذا ينقص جمهورية أفلاطون؟ وتجيبها فوراً إحدى الطالبات: «مكيف هواء» ويسمع المشاهد، بعد هذه «الإجابة الذكية!!!» التي كتبها الإعلاني المبدع لا كم فوه وجعل امرأة تمثل دور طالبة جامعية وتتخصص بالفلسفة تنطق بها، قهقهات زميلاتها الطالبات الجامعيات، ويختتم الإعلان بجملة تقولها الطالبة الجامعية نفسها باللغة الفرنسية «من المؤكد أنكم تشاركونني الرأي» ومن بعد ذلك تظهر على الشاشة اسم ماركة وشعار مكيف الهواء.

٥. الخلاصة الخامسة: لبننة النموذج المنمط للمرأة

طبق الإعلانيون اللبنانيون والعرب المبدأ المكيافيلي «الغاية تبرر الوسيلة» في إنتاج إعلاناتهم من أجل الترويج للسلع. وهذا ما لاحظناه أثناء تحليل بعض الملصقات الإعلانية والإعلانات المكتوبة والتلفزيونية التي تتكون منها العينة لمستحضرات التجميل. فالرسائل البصرية الإعلانية تتغير حسب الانتماء الديني للمستهلكة المستهدفة ومكان سكنها والوسيلة الإعلامية التي تُنشر أو تُبث فيها أي باختصار «لبننة» الإعلانات. ويمكن إعطاء مثال على ذلك ملصق إعلاني لنفس ماركة مستحضر تجميل مع وجود رسالة بصرية مختلفة تم لصقه على لوحات إعلانية في شرق بيروت وفي ضاحيتها الجنوبية. أما العناصر المكونة للإعلان فهي التالية:

– رسالة إعلانية مكتوبة تتضمن اسم مستحضر التجميل وأنواعه وفوائده وفعاليته:

١. صورة شمسية لوجه امرأة تروِّج لمستحضر التجميل عينه مع وجود الاختلاف التالي بين الصورتين:

– المرأة الموجودة في الملصق الإعلاني في الضاحية الجنوبية هي امرأة محجبة

– المرأة الموجودة في الملصق الإعلاني في شرق بيروت هي امرأة سافرة (دون حجاب).

٢. صور شمسية لقارورات ومرطبنات مستحضر التجميل.

إن هذا الإعلان يبين دون أي شك أنه ليس فقط تقنية بيع، بل إنه مرآة تعكس أساليب الحياة وذهنيات وقيم مجتمع ما؛ وهذا برهان على أن الإعلان هو صدى جزئي لما يجري في المجتمع وشاهد على عصره، فالإعلانات المكتوبة والإذاعية والتلفزيونية والملصقات الإعلانية هي أداة تعبير وانعكاس لبعض الظواهر الاجتماعية. فالدلالات الظاهرة للحجاب في هذا الإعلان – النموذج تعني بأن المرأة التي تضعه على رأسها تنتمي إلى محيط اجتماعي وديني ومكاني مختلف عن محيط المرأة السافرة. فالحجاب

حدد التمايز بين المحيطين وبين المكانين التي تنحدر منهما كل من الامرأتين رغم أنهما يشكلان الجمهور المستهدف لمستحضر التجميل نفسه. بالإضافة إلى ذلك فإن الدلالات الكامنة لهذا الإعلان- النموذج وصورتيه الشمسيتين تعكس الواقع المعاش في المجتمع اللبناني وتعددية أديانه وتياراته الفكرية ومواقفه الفعلية إزاء المرأة وجسدها. وعلى الرغم من هذا التمايز والاختلاف بين المرأتين لعب مستحضر التجميل دور القاسم المشترك بينهما وجمعهما في فئة واحدة أو قضية واحدة وهي الحفاظ على بشرتيهما من كوارث العمر. فجمال بشرتيهما جمع ما فرَّقته الأيام والظروف بينهما بوضعهما معا في فئة الجمهور المستهدف من إعلان مستحضر التجميل.

وربما نذهب بالتحليل بعيداً بقولنا بأن المرأة نجمة الإعلان المحجبة هنا والسافرة هناك تعبر عن استراتيجية وانتهازية الإعلاني اللبناني في تنظيم حملاته المضادة للهجمات الشرسة والمنظمة ضد الملصقات الإعلانية في بعض المناطق اللبنانية والتي تظهر فيه «عورة» المرأة والتي لا يجوز لها أن تبدي سوى الوجه والكفين وتغطيتها بالبويا، لأن ما يهمه هو وصول رسالته الإعلانية مع وجود صورة امرأة محجبة أو سافرة من أجل حث المستهلكين المستهدفين على شراء السلعة ولو كانت على حساب الكرامة الإنسانية للمرأة وعلى حساب رسالة الخطاب الوطني الجامع الذي يساهم في بناء المواطنية الصحيحة. وهذا الواقع أيضاً يكشف عن عمق الاختلاف في المواقف والمعتقدات الدينية والفلسفية والأخلاقية لأبناء الوطن الواحد إزاء استعمال صورة المرأة في الإعلان. ولكن من المستهجن أن المواقف الفكرية والدينية إزاء استعمال المرأة في الإعلان تترجم إلى أفعال تشويه من قبل المعترضين على صور المرأة في الملصقات الإعلانية بحد «البويا» والمربعات الزرقاء لتعذر استعمال حد «السيف».

ولذلك نرى أن الملصقات الإعلانية التي تستعمل فيها صورة المرأة للترويج لمنتج ما الموجودة على اللوحات الإعلانية العملاقة على الاوتوسترادات وعلى الطرق الدولية تتعرض لتقويم «اعوجاجها» بسلاح البويا أو المربعات الزرقاء من قبل الجماعة المناهضة لكشف «عورات المرأة». فكل جزء من جسد المرأة، سواء كان وجهها الضحوك أو أسنانها البيض أو أردافها أو ساقيها أو ظهرها العاري أو صدرها الذي يبين قصداً طيف ثدييها اللذين يشكلان مصدر المعاصي على الأرض، معرَّضٌ للاختفاء خلف ستار البويا الذي يحيكه حراس الأخلاق ليلاً لجعل الإعلان محتشماً لا يخدش بصرهم نهاراً. وتُكتب النجاة للسلع المعروضة باستثناء الملابس الداخلية النسائية من الغضب الساطع لهذه الجماعة، سواء كان الملصق يروِّج لمستحضرات التجميل أو العطور أو الملابس النسائية أو كولونات بدون سيقان أو سيارة. أما صورة الرجل النادرة الوجود في الإعلانات والذي يغطي فيه الرجل عورته، أي الجزء الممتد ما بين

السرة والركبة، فتبقى بعيدة عن هذا الصراع لأن الرجال يحترمون رجولة أندادهم الرجال، خاصة إذا كانوا في وضع تتماهى به جماعة الذكور المناهضة لكشف «عورات النساء» والمنصِّبين أنفسهم حماة الدين والأخلاق. فالمجتمع العربي ما زال «يقوم على عبادة الذكر، في الجوهر والمظهر وفي بنيته العميقة، وفي مظاهره السطحية. ولا تزال المرأة، في أفضل الظروف، تُعَدُّ مخلوقاً هامشياً.»(١٢)

٥. الخلاصة السادسة: صورة منمطة للمرأة تكرس مفهوم اللامساواة بين المرأة والرجل

إن إعلانات العينة موضوع الدراسة تلعب دوراً سلبياً في مجال تغيير واقع المرأة. ونادراً ما تشير هذه الإعلانات إلى عمل المرأة وواقعها المعاش لأنها تركز بشكل دائم على صورة المرأة المستهلكة، سيدة المنزل أو المرأة الفاتنة. وهذا من شأنه الترويج للنموذج السائد الذي يعتبرها إما ست بيت وزوجة وأم البنين أي «سيدة صالحة» أو «حواء» المرأة الغاوية وما يستتبع ذلك من العودة إلى أسطورة التفاحة الخالدة وبالتالي اعتبارها واسطة تحفز على الاستهلاك.

ولذلك نلاحظ أن معظم هذه الإعلانات تنقل أنماطاً سلوكية منمطة متعارفاً عليها (ستريوتيب) تميز بين الرجل والمرأة وتعزز صورة الرجل العربي «رب المنزل» وما يتبع ذلك من تداعيات نفسية وسلوكية وتراتبية داخل البيت الواحد؛ بالإضافة إلى إظهار صورة المرأة فيها كوكيلة حصرية للطبخ والجلي والتنظيف دون أن ننسى ضرورة العناية بمحاسن ومفاتن جسدها.

إن تكرار هذه النماذج المقولبة التقليدية للمرأة العربية عامة واللبنانية خاصة التي بثتها هذه الإعلانات بشكل مدروس من دون الأخذ بعين الاعتبار المستجدات الجديدة في وظيفتها الاجتماعية مثل دخول المرأة إلى سوق العمل تعبِّر أيضاً عن ديمومة الأفكار المسبقة عنها وتجذرها في ذاكرة المجتع العربي.

وبسبب ذلك فإن الخطاب الإعلاني يساهم بشكل فعال في عملية استلاب المرأة العربية عامةً والمرأة اللبنانية خاصةً واختزال كيانها. وهذا وجه من وجوه العنف الرمزي الايديولوجي للإعلان؛ فاستلاب المرأة كما كتب الدكتور مصطفى حجازي كاستلاب أي إنسان وهو «شكل من أشكال الاعتداء على إنسانيته من خلال رفض الاعتراف بها ككيان آخر كامل وقائم بذاته، مغاير لنا ومستقل عنا ومحدد لكياننا. من خلال رفض هذا الاعتراف يصبح بالإمكان تحويل الإنسان إلى أداة، أو شيء يخدم

(١٢) عبد الوهاب بو حديبة، الاسلام والجنس، بيروت، منشورات رياض الريس،٢٠٠١، ص. ٣٣٢

أغراض **المتسلط** الذي قام بهذا التنكر، سواء أكان هذا المتسلط فرداً أم جماعة. حين تتم عملية سحب الاعتراف هذه يصبح التعدي على حقه في إنسانيته كاملة ممكناً إذ لا يتم التعامل في هذه الحالة مع إنسان، بل مع أسطورة، أو شيء، مما يجعل هذا التعامل مباحاً ومبرراً.»(١٣)

وتجدر الإشارة إلى أن استلاب المرأة أي تحويلها إلى أداة أو شيء من قبل الإعلاني ليست خصوصية لبنانية أو عربية، بل هي حالة كونية تتشارك بها مع سائر النساء في العالم. ففي فرنسا مثلاً تأسست شبكة من الجمعيات الفرنسية النِّسْويّة اسمها la meute بتاريخ ٢٨ أيلول ٢٠٠٠ هدفها الأساسي مناهضة الإعلانات الفلوسية والمسيئة لكرامة المرأة وتشكيل قوة ضغط على الشركات الإعلانية لمنعها من إنتاج إعلانات مسيئة لكرامة وإنسانية المرأة والتي تجعل من جسدها أداة ترويج للسلع والخدمات. ويبلغ عدد المنتسبين إليها نحو ٣٠٥٥ جمعية وشخصيات فكرية بارزة من المجتمع المدني. ومن أجل تحقيق أهدافها تنظم la meute الحملات الاحتجاجية ضد الإعلانات التي تستعمل جسد المرأة وعريها كوسيلة لجذب انتباه المستهلكين المستهدفين. وتترجم هذه الاحتجاجات بخطوات عملية مثل إرسال الرسائل الانتقادية إلى المعلنين والإعلانيين من قبل الجمعيات والأفراد المنضوين لشبكة la meute وتنظيم التظاهرات ووضع ملصقات احتجاجية وتوزيع المناشير ضد هذه الإعلانات وعدم شراء السلع التي تروِّج لها وتنظيم حملات توعية في المدن الفرنسية ووضع الملصقات المكتوب عليها «إعلان لمنتوج مسيء للمرأة؟ أنا لا أشتريه!» على زجاج وسائل النقل وفي الأماكن العامة. وقد استجابت العديد من الشركات التجارية لهذه الضغوط وأوقفت بث ونشر إعلاناتها المسيئة للمرأة في وسائل الإعلام وعلى لوحات الطرق، وبدأت الشركات الإعلانية بالأخذ بعين الاعتبار انتقادات شبكة la meute أثناء إنتاج الإعلانات.

ومن المؤكد أن الخطاب الإعلاني المنمط لصورة المرأة يثير احتجاج وغضب وانتقاد فئة من الرأي العام العربي عامة والرأي العام اللبناني خاصة التي تعتبره امتهاناً لكرامة المرأة وإنسانيتها. ولكن المتضررين معنوياً من النموذج المقولب للمرأة لا يستطيعون في لبنان منع بث أو نشر مثل هذه الإعلانات لعدم وجود قانون ينظم صناعة الإعلان يفرض ضوابط مهنية وأخلاقية لإنتاجه. ولذلك فإن مقاومة مثل هذه الايديولوجية الإعلانية التي تختزل كيان المرأة إلى جسد عار أو شبه عار لا يمكن أن

(١٣) د. مصطفى حجازي، واقع المرأة العربية وقضية التنمية. كيف تعيد المرأة إنتاج استلابها. مجلة الوحدة، عدد ٩ حزيران ١٩٨٥، ص. ١٥.

تكون إلا عملاً احتجاجياً بواسطة بيانات تصدرها الجمعيات الأهلية وتنشرها وسائل الإعلام بدون إعطائها الأهمية التي تستحق حتى لا تُحرَم من النعمة الإعلانية. ومن الأمثلة على ذلك مطالبة المجلس النسائي اللبناني للمجلس الوطني للاعلام بمراقبة الإعلانات «التي تسيء إلى المرأة وتشوه صورتها». وأعلنت عن برنامج عمل في هذا الشأن يهدف إلى «رصد الإعلانات ومقاطعة السلع التي تستخدم المرأة في صورة مبتذلة، فضلاً عن تنظيم مسابقة لأفضل إعلان عن المرأة» (النهار، الجمعة ٤ حزيران ١٩٩٩). وللأسف لم تترجم هذه القرارات إلى أفعال، فالمجلس الوطني للإعلام ليس لديه أية سلطة تقريرية ولا يملك الجهاز البشري من أجل مراقبة الإعلانات، والمجلس النسائي اللبناني لم يوجه أية دعوة إلى مقاطعة السلع التي تروِّج لها الإعلانات المسيئة لكيان وكرامة المرأة. وحبذا لو أن الجمعيات الاهلية اللبنانية والعربية تمثلت بشبكة جمعيات La meute الفرنسية من أجل مناهضة الإعلانات المسيئة للمرأة.

الخاتمة

إن الخطاب التنميطي لصورة المرأة في الإعلانات موضوع الدراسة جسّد إرادة الإعلانيين الذين يبشرون بمملكة السعادة الأرضية المرتكزة على نظام جديد للقيم حجر الزاوية فيه عبادة الأشياء والسلع، ومعيار مكانة الفرد في المجتمع وسعادته مرتبطة بمقدار استهلاكه لها. ومن أجل الوصول إلى هذه الأهداف اعتمد هذا الخطاب المنمط آليات متنوعة تنم عن مكيافيلية واضحة تظهر عبر الاستعمال المفرط للمرأة وجسدها.

فهذا الخطاب التنميطي لصورة المرأة يروِّج لنموذج مقولب قديم-جديد للمرأة متوافق مع الأحكام السلفية والآراء المسبقة للمجتمع العربي عنها. وهو يعزز تحت ستار الحداثة والجدة النموذج العلائقي الفَلُّوسِي بين المرأة والرجل أي تفضيل الرجل على المرأة وإعطائها أدواراً اجتماعية محددة مسبقاً؛ فالسلبية المعطاة من قبل هذا الخطاب التنميطي لصورة المرأة أدت إلى حصر وجودها في دورين: إما حواء حاملة تفاحة الغواية والمدموغة بالخطيئة الأصلية أو ست بيت همها الأول والأخير الشؤون المنزلية. وهي في كلا الحالتين أداة ترويج للسلع والخدمات؛ وهذا يعني أيضاً تكريساً للمكانة الاجتماعية للذكورة وسلباً لمضمون الأنوثة وقدرها ودورها الفعلي والمعاش كما رأينا في بعض الإعلانات التي أعطت صورة سلبية عن المرأة اللبنانية والعربية بإظهارها إنسانة سطحية وساذجة لا تفكر إلا في رفاهيتها. ومن أجل تحقيق غاياتهم التجارية أقدم الإعلانيون على «لبننة» إعلاناتهم، فالرسائل البصرية الإعلانية تتغير في بعض الأحيان حسب الانتماء الديني للمستهلكة المستهدفة ومكان سكنها.

أما المدماك الأساسي لهذا الخطاب التنميطي لصورة المرأة فهو استعمال جسدها ومفاتنها وتحويله إلى إشارات إيحائية لجذب انتباه المستهلك(ة) المحتمل(ة) دون الأخذ بعين الاعتبار وجود صلة بين جسد المرأة والسلعة والرسالة الإعلانية. بالإضافة إلى ذلك، يقوم هذا الخطاب الإعلاني التنميطي بالتبشير بمثالية الصورة المنمطة للمرأة الغربية، والتي تثير احتجاج ورفض عدد كبير من الجمعيات في الغرب كما ذكرنا أعلاه، بهدف إطلاق عملية التماهي معها وتغريب بعض أساليب حياة المرأة العربية.

وتتميز لغة هذا الخطاب التنميطي لصورة المرأة بالإيجاز وخرقها قواعد اللغة العربية مع الاستعمال المفرط للغات الأجنبية في كتابة الإعلانات. وهي لغة زاخرة بالكلمات النادرة والطريفة والهجينة وبالعبارات والأمثال والجمل العامية القصيرة والمطعمة بكلمات أجنبية وبالجمل المكتوبة فقط باللغة الإنجليزية أو الفرنسية. وعندما يتوجه هذا الخطاب التنميطي إلى المرأة، فإنه يعتمد على الأسلوب غير المباشر، فهو لا يقول لها: «افعلي هكذا» بل يقول: «النساء يفعلن هكذا»؛ إن استعمال الصيغة الأخيرة المبنية على التماثلية الاجتماعية أي التشبه بالسلوك الشرائي للآخرين هي حجة إقناعية أكثر فاعلية وتأثيراً من فعل الأمر الذي يمكن أن يثير ردات فعل سلبية لدى المتلقي وتدفعه إلى الامتناع عن شراء السلعة.

وأخيراً، ان هذا الخطاب التنميطي يظهر المرأة في بعض الإعلانات امرأة ديناميكية ومستقلة؛ ولكن غالبية هذه الإعلانات كررت استذكار أسطورة المرأة ودورها الذي حددته الأفكار المسبقة والقيم والمعتقدات الدينية التي يخزنها مجتمع ما في ذاكرته الجماعية. وبسبب ذلك فإن الصورة المنمطة للمرأة تعكس الصراع ما بين واقع ماضوي مفروض تاريخياً، دينياً، اجتماعياً وثقافياً وبين واقع معولم. ولذلك نرى أن هذا الخطاب التنميطي لصورة المرأة يولف بين ما هو معاش فعلياً من قبلها وبين المعايير والقيم الأخلاقية السلفية السائدة.

نماذج من مواقع عن المرأة العربية باللغة الفرنسية على الانترنت

مي العبدالله

تقديم عام:

حملت وسائل الإعلام والاتصال للعالم ظروفاً وفرصاً جديدة للتواصل والتحاور وطرح الآراء وشرح القضايا، وفرصاً للتغيير لم يسبق أن عرفها من قبل. وقد تكاثفت الجهود والدراسات في السنوات الأخيرة لوضع استراتيجيات للاستفادة من خياراتها الكثيرة. وكما حمل التلفزيون في الأربعينات رهانات كثيرة لمجتمعات العالم ظهرت الإنترنت بإمكاناتها الكبيرة في بداية التسعينات لتقدم وسائل وأساليب جديدة للتواصل طرحت تساؤلات كثيرة نتج عنها مخاوف كثيرة حول دور هذه الوسيلة في اختصار المسافات وإلغاء الحدود وتبديل أنواع العلاقات بين البشر.

هذه الوسيلة الجديدة للمعرفة والتواصل ينطوي استخدامها على السلبيات كما على الإيجابيات، لأن شبكة الإنترنت هي من أهم وسائل الاتصال اليوم التي يمكن الاستفادة منها لخدمة قضايا المرأة العربية، والتي يمكن استخدامها أيضاً للإساءة إلى هذه القضايا وتشويه صورة المرأة إلى أبعد الحدود، لذلك كان من المهم لنا أن نطلع على مواقع الإنترنت في هذا المجال وأن نلاحظ مواصفات الخطاب الذي تحمله.

إلا أننا بعدما بحثنا عن مواقع المرأة

العربية، قررنا أن نركز على المواقع باللغة الفرنسية التي استوقفتنا غزارتها وتشابه عناوينها ومقدماتها وحتى مضامينها، ولأننا مهتمون بما يقرأه أو يراه الباحث أو المتصفح الغربي أو أي إنسان يبحث باللغة الفرنسية عن معلومات أو مواقع تتعلق بالمرأة العربية، كان تساؤلنا: ماذا تقدم كل هذه المواقع؟ أي خطاب تحمله عن المرأة العربية؟ أي صورة يقدمها هذا الخطاب عن هذه المرأة؟ بأية عناوين وأية مقدمات وأية لغة وأية صور تثير المواقع اهتمام المستخدم للإنترنت وتجذبه إليها وتحاول إقناعه؟ ما هي مضامينها وهل تتميز عن مضامين الوسائل الاتصالية الأخرى؟

تلك هي الأسئلة التي شغلتنا ونحن نتصفح هذه المواقع، أما الفرضيات التي انطلقنا منها فهي:

أولاً، من ناحية، يمكن أن تتيح الإنترنت الفرصة للنساء العربيات للمشاركة بعضهن مع بعض ومع النساء في العالم في طرح ومناقشة القضايا التي تهمهن وتساهم في تصحيح صورتهن وفي إيصال حقيقتهن إلى العالم. ومن ناحية ثانية يمكن أن تُستغل هذه الوسيلة لترسيخ الصور الذهنية المنمطة عن النساء العربيات لأهداف سياسية وتجارية.

ثانياً، يمكن أن تلعب مفاتيح البحث على الإنترنت دوراً في توجيه عملية التصفح والبحث بما يخدم المصالح المادية وأحياناً الغايات السياسية لمن أنتجها.

ثالثاً، استخدم مُنشِئو مواقع المرأة العربية باللغة الفرنسية هذه اللغة لغايات تجارية جنسية، لذلك استُبعد الخطاب الذي يشير إلى النساء العربيات المنتجات والمبدعات.

رابعاً، ان المرأة كما هي سلعة إعلانية على شاشة التلفزيون وفي وسائل الاتصال الأخرى، كذلك يمكن أن تُستغل كسلعة للبيع على شبكة الإنترنت.

بناء على هذه الفرضيات ارتأينا أن نتحدث في البداية عن خصائص الوسيلة الاتصالية التي نتناول خطابها، سلبياتها وإيجابياتها. ومن ثم نحلل عناوين ومقدمات مواقع المرأة العربية في مواقع البحث على الإنترنت وترتيبها، وقد اخترنا مفتاح «غوغل» مع الإشارة إلى أن النتائج لا تختلف كثيراً من مفتاح لآخر (مثل «ياهو»)، مع مقارنة لنوعية العناوين للمواقع باللغات الثلاث، العربية والفرنسية والإنكليزية. وأخيراً نحلل مضامين المواقع باللغة الفرنسية: لغة الخطاب، أساليبه، أنواعه. وبما أن أغلبية المواقع متشابهة في الموضوع والمضمون وحتى في الأسلوب، استطعنا أن نشمل في التحليل المواقع المئة الأولى كي نستنتج مواصفات هذه الأنواع من الخطابات عن المرأة العربية على الإنترنت.

الخصائص العامة للإنترنت:

إن دراسة خطاب الإنترنت عن المرأة العربية لا يمكن أن تتم من دون مرجعية تربط محتويات هذه المواقع بالقيم. فكما يقول د. عبد الرحمن عزي: «إن التأثير يكون إيجابياً إن كانت المحتويات وثيقة الصلة بالقيم، وكلما كانت الوثائق أشد كان التأثير إيجابياً. وبالمقابل، يكون التأثير سلبياً إذا كانت المحتويات لا تتقيد بأية قيمة أو تتناقض معها، وكلما كان الابتعاد عن القيمة أكبر كان التأثير سلبياً أكثر».[١]

من الباحثين من وجد في الإنترنت وفي وسائل الاتصال بشكل عام إيجابيات على اعتبار أنها تعزز القيم بما يعني تثبيت مواقف الفرد السابقة وإعطاءها أُلفة إضافية. وقد عالج «لازرفلد» هذا الموضوع في دراساته الميدانية وأشار في مقولته المعروفة إلى أن «وسائل الاتصال لا تغير آراء الناس ومواقفهم بقدر ما تعمل على تدعيم هذه الأخيرة»[٢].

ومنهم من رأى أن أهمية هذه الوسائل تكمن في تدعيم الصور النمطية وترسيخ الصور الذهنية والمفاهيم والمواقف، إلى جانب دورها في التنشئة الاجتماعية التي يتم من خلالها اكتساب قيم المجتمع وثقافته، إذ إنها تُعتبر مؤسسات اجتماعية تقدم أحزمة ثقافية محلية أو وافدة.

ويعتبر علماء الاجتماع أن وسائل الاتصال تحتوي على أدوات التنشئة الاجتماعية، فكل نوع من محتوياتها يُحدث تنشئة معينة، فالأخبار تساهم في التنشئة السياسية، والمضامين التعليمية تساهم في التنشئة التربوية، والمضامين الدينية تساهم في التنشئة الدينية، الخ...[٣]

وتحقق شبكة الإنترنت إلى جانب وسائل الاتصال الأخرى الانسجام الاجتماعي ولمّ الشمل، كما يمكنها أن توسع دائرة الاستفادة من الثقافة، إذ تساهم في نشر المعرفة والثقافة في أنحاء العالم. وبينت «نظرية المحيط الواسع والمحيط الضيق» أن الإنترنت تعمل على توسيع المحيط الاجتماعي في المجتمعات المتميزة بقلة التفاعل بينها وبالنزعة الفردية، وهي تعوض عن شبكة التفاعل الاجتماعي الغائبة في الواقع. وبفضل الإنترنت «يستطيع المرء الاطلاع على وجهات النظر المتعددة ويدرك ما يتميز

(١) عبد الرحمن عزي، «الثقافة وحتمية الاتصال: نظرة قيمية»، مجلة المستقبل العربي، عدد ٢٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٣، ص. ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٢٦.

(٣) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، «الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي»، عالم المعرفة عدد ٢٦٥، ص. ٣٤٤.

به من خصوصيات ويميل إلى تقبل الآخرين على ما هم عليه من تمايز، فالفرد يعي ذاته ومجتمعه من الآخر والآخرين»(٤).

وتقدم الإنترنت إمكانية تجربة عوالم قد لا تكون جاهزة في واقع الفرد المتعامل مع الوسيلة الإعلامية، فهي تنقل الفرد إلى عدة عوالم افتراضية تجعل هذا الأخير يبتعد إلى حين عن هموم الواقع ويجد التعويض في هذه المنظومة الافتراضية الخيالية. وقد بينت الدراسات أنها توفر ملجأ لمن ضاق بهم الواقع. وبمعنى آخر، فإن الفرد قد «يهرب» من الواقع فيجد ضالته في الإنترنت التي احتضنته لحظة الحاجة إلى عالم آخر يوفر له بعض الاستراحة إلى أجل ما. وأظهرت نظرية الإشباع والاستخدامات أن ما يجعل الجمهور شديد الارتباط بالإنترنت يتمثل بعملية الإشباع التي توفرها وسائل الاتصال. فالعلاقة بين الفرد ووسيلة الاتصال مسألة إلزامية في المجتمع المعاصر. وتشمل الاحتياجات التي تقدمها شبكة الإنترنت الاحتياجات المعرفية والعاطفية والاجتماعية واحتياجات تحقيق الذات والاحتياجات الترفيهية.

ومن الباحثين من وجد في الإنترنت بعض الجوانب السلبية في محتوياتها التي- على غزارتها-لا تتقيد بنظام من القيم. ويتمثل ذلك في تغييب القيم في المحتويات وبخاصة الترفيهية منها، إنما تُبنى على مبدأ ما يمكن أن يسوق إلى الجمهور الواسع. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن رغبات الجمهور وأذواقه عادةً ما تكون نتاج ما تعرضه الإنترنت، فإن عملية استثناء القيم في المحتويات تكون دائرية: فالإنترنت تعرض ما يرغب فيه المستخدم، والمستخدم يرتبط بالإنترنت التي تحقق له رغباته. وقد أدى ذلك إلى انتشار محتويات العنف والجنس وغيرهما في المواقع والصفحات ذات الطبيعة التجارية خاصة.

وتتضح محاولات كسب الجمهور الواسع على حساب النوعية. فالثقافة ارتقاء، أما ما تبثه الإنترنت على وجه الخصوص فإنه ثقافة سميت بالجماهيرية. وتعني الثقافة الجماهيرية تلك الثقافة التي تنتجها وسائل الاتصال التي تسعى إلى التأثير الدعائي وإحداث احتياجات وهمية أو حقيقية لدى الجمهور الواسع. وتتأثر هذه الثقافة في دلالتها كلما كان الهدف الوصول إلى الجماهير الواسعة. وقد اعتبر منظرو الثقافة أن هذه الأخيرة متأثرة بالعامل التجاري الهادف إلى استمالة الجمهور وإرضائه، بغض النظر عن طبيعة المحتوى الذي عادةً ما يتوجه إلى الرغبات الآنية والغرائز، فيكون الجمهور وسعته أساس نجاح البرامج، لا المحتوى بحد ذاته.

وأوردت النظرية النقدية أن وسائل الاتصال تُحدث تأثيرات معيارية استهلاكية

---

(٤) عبد الرحمن عزي، مصدر سابق، ص. ٢٩.

في المجتمع المعاصر: تعني المعيارية قولبة الثقافة بشكل بضائع متجانسة قابلة للاستهلاك العام.(٥) فهل المرأة العربية هي من هذه البضائع القابلة للتجارة العالمية؟ لا سيما وأن محتويات الإنترنت ليست الواقع في حد ذاته، بل تشكل تعبيراً عن الواقع، ويحدث التأثير السلبي عندما يتم المزج بين العاملين فيصبح الافتراضي الذي تعرضه الإنترنت يؤثر في طريقة تصور الجمهور للحقيقة.

إن شبكات المعلوماتية تؤدي بحكم طبيعتها إلى إيجاد ما يسمى بالمجتمع الافتراضي virtual society الذي يتشكل من الأفراد الذين يتفاعلون باستمرار من دون ارتباط هؤلاء بثقافة أو مجتمع أو مكان محدد. «وكادت تكنولوجيا الواقع الخيالي أن تُسقِط الحاجز بين الواقعي والوهمي، وبين الحاضر والغائب، وبين الاتصال مع كائنات الواقع الفعلي والكائنات الافتراضية التي تقطن فضاء المعلومات»(٦). وبنتيجة طبيعة الوسيلة الاتصالية وغزارة الصور والمعلومات والمحتوى المتنوع، وإغراءات المضامين التي تركز على الغرائز البشرية الأساسية، تمارس الإنترنت التفكيك الاجتماعي، على اعتبار أن الزمن الذي يقضيه الفرد مع الشبكة يكون بالنتيجة على حساب التفاعل الاجتماعي المباشر. ومن الطبيعي أن يألف الفرد هذا النمط من الاتصال فيصبح مع الزمن انعزالياً ويعفي نفسه من المسؤولية الاجتماعية تجاه الآخرين، وهنا خطورة المحتوى عندما لا يكون ملتزماً بقيم المجتمع أو هادفاً لخدمة قضاياه، ونشير هنا إلى بروز بعض السلوكيات «المنحرفة» كانتحال الشخصية، والسرقة، والتجارة بالأشخاص كما في مواقع الجنس، وإلى أن كثافة استخدام هذه الوسيلة الخطيرة من شأنه أن يبعد الفرد عن قضاياه الخاصة المرتبطة بواقعه المعاش. من جهة أخرى، من مخاطر الإنترنت أيضاً أنها وسيلة لا تمكن السيطرة عليها وبالتالي لا ترتبط بقادة الرأي والمفكرين شأن وسائل الإعلام والاتصال الأخرى. فقد تقلص دور هؤلاء حديثاً وأصبح الناشر مؤسسات إعلامية كبرى، وظهرت أنواع أخرى من قادة الرأي في مجالات خارجة عن الفكر والثقافة، وأصبحت وسائل الاتصال مؤسسات ضخمة تضم أعداداً من العاملين الذين يشاركون كمجموعة في إنتاج المادة الإعلامية وتسويقها(٧).

أخيراً، إن بعض محتويات الإنترنت كالصور وأفلام العنف والجنس واللغة التي تخلّ بالقيم تعمل مع الزمن على إضعاف درجة الانفعال والمقاومة التي تتصاحب مع

(٥) المصدر نفسه.
(٦) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مصدر سابق، ص. ٣٤٥.
(٧) Margaret Mannix, "The Dark Side of the Internet", Newsweek, 28 August 2000, pp. 38-45.

هذه المحتويات في بداية أمرها. ويرى الباحثون أن تكرار الرسالة التي تخرج من سياق الثقافة قد يؤدي إلى إضعاف الحساسية ومن ثم لا يقوم المتلقي بنقد الرسالة أو الشك فيها. وإن شدة تعلق الفرد بالإنترنت قد يدفعه إلى التفريط في معالجة واقعه. فالإنترنت تشغله عن الاهتمام بعمله وإصلاحه أو تغييره، ويكون هذا التأثير سلباً على اعتبار أن هذه الوسيلة تحوِّل انتباهه إلى قضايا قد تكون ثانوية على حساب ما يجري في محيطه المباشر.(٨)

من كل ما سبق نستنتج أن تأثير الإنترنت يرتبط بالدرجة الأولى بنوعية خطابها كما يرتبط بعوامل أخرى خاصة بالمستخدم نفسه وبطرق الاستخدام. وهذه السلبيات والإيجابيات يدركها أصحاب القرار ومعدّو المواقع، وفي ما يتعلق بموضوع المرأة العربية يهمنا أن نأخذ بعين الاعتبار هذه الخصائص في تحليل المضمون عند مقاربتنا لأدوات وأساليب الجذب، فلعناوين ومقدمات المواقع دور كبير في توجيه البحث وخيارات التصفح على الإنترنت.

عناوين المرأة العربية ومقدماتها في مواقع البحث:

عندما يدخل المستخدم للإنترنت موقع البحث «غوغل» مثلاً، ويطلب البحث عن «المرأة العربية» باللغة العربية يطالعه ما يزيد على ٤٥٧٠٠ عنوان. معظم هذه العناوين لملفات ومقالات تتعلق بشبكات نسائية أو نشاطات نسائية متفرقة. وترفق العناوين بمقدمات تعطي للباحث فكرة عن مضمونها هي جملة تختصر الموقع أو تشرحه، مثل:(٩)

تلك هي العناوين والمقدمات التي تطالع الباحث وتظهر على شاشة الحاسوب عندما يطلب «المرأة العربية». وباقي المواقع باللغة العربية عن المرأة العربية على هذا النسق، تتناول مواضيع متفرقة حول المرأة العربية: جمعيات ونشاطات ومؤسسات. وهي تتكاثر يوماً بعد يوم بفضل وعي الأطراف والجهات التربوية والثقافية والاجتماعية في العالم العربي لأهمية تواجدها على الإنترنت. وهي تعالج وتطرح قضايا

---

(٨) عبد الرحمن عزي، مصدر سابق، ص. ٣١.

(٩) **شبكة المرأة العربية** – المرأة العربية: تأكيد على شراكة كاملة في المجتمع.
- **ثقافة: مؤتمر المرأة العربية والإبداع** في القاهرة أصوات متعددة على أرضية الاختلاف.
- **ابحث في الجزيرة– نت– بحث تفصيلي**–حقوق المرأة العربية بين الإفراط والتفريط.
- **منتدى المرأة العربية**–بوابة التكنولوجيا والمعلومات.
- **المرأة العربية في قمة عمان** تطالب بمنح النساء مساحة أوسع من الحرية...
- **من ينقذ المرأة من سطحية**...الخ

المرأة العربية بطرق مختلفة، وتتكاثف الجهود لخلق شبكات ومنتديات خاصة بالمرأة العربية على الإنترنت مثل «شبكة المرأة العربية» التي تتصدر اليوم المواقع الأخرى والتي انطلقت حديثاً لدعم قضايا المرأة على واحدة من أهم وسائل الاتصال العصرية.

كذلك تتدفق العناوين عند البحث عن المرأة العربية باللغة الإنكليزية "The arab woman"، يزيد عددها على ٧٤٠٠٠٠، وهي أيضاً عناوين متنوعة تتناول المقالات والنشاطات والمؤتمرات والمؤسسات والجمعيات، يجد الباحث فيها خيارات كثيرة وينفذ بواسطتها إلى العديد من مصادر المعلومات العربية والأجنبية. تلك مثلاً العناوين والمقدمات الأولى على مفتاح البحث «غوغل»:[١٠]

العناوين والمقدمات باللغة الفرنسية:

من أكثر مواقع البحث رواجاً على شبكة الإنترنت موقع «غوغل»، يتصل به يومياً آلاف المستخدمين لطلب مواضيع متفرقة. من هذه المواضيع ما يتعلق بالعالم العربي فيستخدم المتصفحون كلمات مفاتيح ترد فيها لفظة «عربي»، تتخصص بعض المواقع على الإنترنت بإحصائها وإحصاء عدد المستخدمين لها. من هذه المواقع نذكر الموقع الفرنسي «سيبركوا» Cyberkawa الذي ينشر بصورة دائمة إحصاءات حول المفاتيح الأكثر استخداماً للبحث على الإنترنت باللغة الفرنسية ويرد فيها كلمة «عربي». وتشير آخر إحصاءات «سيبركوا» إلى أن أهم الكلمات هي كلمة arabe «عربي» وحدها التي تأتي بالمرتبة الأولى، تليها musique arabe «موسيقى عربية» وprenom arabe «اسم عربي» ثم sexe arabe «جنس عربي» وfemme arabe «امرأة عربية» وarabe nu «عربي عاري» وInstitut du monde arabe «معهد العالم العربي» وapprendre l'arabe «تعلم العربية» وarabe gay «عربي شاذ» وcalligraphie arabe «خط عربي» وchanson arabe «أغنية عربية»... وتليها سلسلة كلمات مفاتيح أخرى أقل استخداماً مثل «ترجمة عربية» و«لغة عربية» و«حصان عربي»، إلخ.[١١]

يأتي موضوع المرأة العربية بالدرجة الخامسة مما يعني أن عدد الباحثين عنه كبير وكذلك عدد المواقع. فماذا يجد المتصفّح عندما يستخدم على الإنترنت كلمة «امرأة

---

(١٠) "Arab news" (اخبار عربية)، - "Arab woman: potential and prospects" (المراة العربية: إمكانات وتوقعات)، - "Middle East studies on women" (دراسات الشرق الاوسط-نساء)، - "Woman diwan.com" (ديوان المراة العربية)، - "Arab news features" (اخبار العرب: متفرقات)، وغيرها...
المصدر: "arab woman" (٦-٢٩-٢٠٠٣): http://search.yahoo.com

(١١) المصدر: http://cyberkawa.fr/sites/arabe.php (٦-٨-٢٠٠٣).

عربية» باللغة الفرنسية؟ من اللافت أنه يقع على عشرات بل مئات المواقع التي لا تحتوي إلا صور وأفلام الجنس والإباحية ونوادي اللقاءات. فنتائج التصفح تظهر أن المرأة العربية la femme arabe على الإنترنت باللغة الفرنسية لها صفات تجذب الباحث عن الصور والأفلام والمواقع الإباحية، وكأن كلمة «امرأة عربية» هي مفتاح التصور والخيال والغرائز وهذا ما تدل عليه، إلى جانب العناوين، مقدمات المواقع: عشرات بل مئات العناوين المرتبطة بالجنس والإباحية تطالع بالفعل الباحث عن «المرأة العربية» باللغة الفرنسية على شبكة الإنترنت. من بين مئة موقع من هذا النوع لا يجد الباحث أكثر من موقعين أو ثلاثة تتناول مواضيع عامة. يعني أن ما يزيد على ٩٥٪ من المضمون له علاقة فقط بالجنس والإباحية.(١٢)

مما لا شك فيه أن المواقع غير الإباحية باللغة الفرنسية هي أقل عدداً من المواقع باللغتين العربية والإنكليزية وسنتناول عناوينها ومضامينها بعد محاولة الاطلاع على المواقع الإباحية التي تغزو ساحة البحث باللغة الفرنسية.

خصوصية المواقع باللغة الفرنسية:

معظم مواقع المرأة العربية على الإنترنت باللغة الفرنسية هي مواقع جنس تقدم مجاناً أو بثمنٍ للمستخدمين آلاف الصور والأفلام والقصص لنساء من المفترض أن يكن «عربيات» و«سمراوات» و«مميزات» و«رائعات الجمال» و«عاهرات» و«مغريات».

من هي المرأة العربية في هذه المواقع؟ هي المرأة رمز الجنس والإغراء، المثيرة للشهوة، «السافلة» كما تقدمها بعض هذه المواقع. فمواقع اللغة الفرنسية تركز على بعض الصفات لجذب زبائنها مستخدمة مثل هذه العبارات: «إن كنت تحب النساء

---

(١٢) «العناوين الأولى مع مقدماتها (باللغة الفرنسية) هي:
- **امراة عربية: صور لامراة عربية سمراء**
- **جنس عربي: سمراء بورنو ونساء عربيات عاريات مجاناً**
- **امراة عربية: صور لنساء عربيات**
- **امراة عربية: جنس عربي مجاني**
- **امراة عربية: هنا موقع ساخن جدا**
- **امراة عربية: مغربية عارية**
- **امراة عربية سمراء عارية**
- **امراة عربية عارية رائعة الجمال**
- **صور امراة عارية سافلة**
- **امراة عربية: صور مجانية لسافلات بجوارب سوداء**
- **سمراوات وبلاك سافلات»...**

المصدر: نفسه search results on google: la femme arabe- pp. 1-10

بجاذبية مميزة يجب أن تحب السمراوات»، «تعال لترى..إنها فعلاً امرأة عربية جميلة»، «أفضل صور لنساء عربيات سافلات»، «اكتشف فوراً ما كنت تشتهي: نساء عربيات سافلات بسحر خاص»، الخ...

الكلمات المستخدمة لوصف المرأة العربية هي:« سمراء» beurette، «مغربية» sexy، «سافلة» أو «عاهرة» salope... إلى جانب استخدام مصطلح «الجنس العربي» sexe arabe وكأن للمرأة العربية صفات خاصة تجعل منها بضاعة ممتازة للتجارة بها.

ومن غير المستغرب أن تكون نتائج تصفّح مواقع المرأة العربية على الإنترنت مشابهة لنتائج التصفح عن كل من المرأة الأميركية la femme americaine والمرأة الآسيوية la femme asiatique والمرأة المغربية la femme maghrebine وحتى المرأة الأفريقية la femme africaine حيث مئات مواقع الجنس تتناول هذه النساء كسلع تجارية. وكأن المرأة العربية برأي معدّي مواقع البحث على الإنترنت كما كل النساء في العالم لها دور معين وصورة نمطية يستخدمها رواد هذه «التجارة» لجذب «الزبائن»[١٣].

يختلف الأمر عندما يتعلق الأمر بالبحث عن المرأة الفرنسية la femme francaise التي لها في مواقع الإنترنت خصائصها ومؤسساتها ونشاطاتها فيجد الباحث عنها مواقع متنوعة، من مواقع أدبية وفنية واجتماعية...كذلك الأمر بالنسبة للمرأة الإيطالية أو المصرية أو اللبنانية أو السورية فالصورة النمطية تختلف هنا، ولتلك النساء صفحات تحتوي أخبار المؤتمرات والمؤسسات والنشاطات المختلفة. فالعناوين بالفرنسية الخاصة بالمرأة المصرية la femme egyptienne هي على مثال: «أساطير مصرية»، «حضارة مصرية»، «علم فلك مصري»،« التلفزيون المصري»، «حكم مصرية»، «طلاق على الطريقة المصرية» الخ..[١٤] لسنا بصدد التوسيع هنا ولكن أردنا لفت النظر إلى خصوصية الخطاب عندما يتعلق الأمر بالبحث عن «المرأة العربية» باللغة الفرنسية على الإنترنت.

الإنترنت وقضايا المرأة:

من جهة أخرى، وبين عشرات مواقع الجنس، يجد الباحث باللغة الفرنسية أربعة مواقع من المئة الأولى تتضمن صفحات متفرقة عن المرأة العربية. الموقعان الأولان ينقلان أخبار المؤتمرات مثل: على موقع البحث «غوغل»، العنوان الأول هو لمقال

(١٣) المصدرنفسه. search results on google: la femme egytienne, la femme syrienne,la femme libanaise.

(١٤) المصدر نفسه.

إخباري بحث حول قمة المرأة العربية في المغرب ودعوة الرئيس بوتفليقة للمشاركة فيها، نشر بتاريخ ٢ آب ٢٠٠١على موقع «قابيل» المغربي Bouteflika au Sommet de la femme arabe au Maroc...(١٥)

العنوان الثاني هو لمقالة حول قمة المرأة العربية بالأردن لكاتبه ابرهاما درامه Ibrahama drame نشر على موقع «سفيرنت» SafirNet.info بتاريخ ٦ تشرين الثاني ٢٠٠٢(١٦) يختصر الكلمات التي ألقيت خلال المؤتمر من قبل ملكة الأردن رانية والسيدات الأُوَل للبنان والسودان والمغرب والمشاركات المنتدبات عن ١٨ دولة عربية. يقول الكاتب في المقالة إن الملكة رانية دعت في المؤتمر إلى إعطاء موقع جديد للمرأة العربية.

وتحت عنوان «عزل المرأة» يذكر أهم ما قيل في المؤتمر وهو أن الإسلام قد حمل وحده مسؤولية وضع المرأة في البلدان العربية والإسلامية، وأن العالم الغربي الذي اختلطت عليه الأمور نَسَبَ انتقاص الحقوق ونسبة التعلم المحدودة إلى الدين وأنه لا يمكننا إلا أن ندين السلوكيات الاجتماعية الممارسات الثقافية لبعض البلدان الإسلامية التي تبالغ في تطبيق الموانع بطريقة غير عادلة بين المرأة والرجل. وقد أثار النقاش على الساحة الغربية فيما يتعلق بمكانة بالمرأة العربية في المجتمعات الإسلامية الكثير من التساؤلات. وأفاد تقرير التنمية الإنسانية في البلاد العربية الذي نُشر من قبل برنامج الأمم المتحدة للتنمية بوجود تفاوت فاضح بين الرجال والنساء، وهذا ناتج عن تدني مستوى التعلم. وقد أشارت السيدة سوزان مبارك إلى التفاوت الوظيفي بين الرجال والنساء. ويختم التقرير بأن المحيط الاجتماعي للنساء في البلاد العربية قد أعطى بدون شك أسباباً للعالم لنقد وإدانة محيط ثقافي بأجمله. فقمة المرأة لها كمهمة شاقة إعادة وزرع «الحبة التي ربما لن تنضج إلا بعد عدة أجيال»(١٧).

تشير وقائع المؤتمرات الواردة في هذه المواقع إلى الظلم الذي يلحق بالمرأة العربية في مجتمعها، كذلك يجد المتصفح صفحات تتحدث عن المرأة إما من خلال مقابلات أو إيراد إحصائيات عن واقعها. الموقع الثالث الذي لا يحتوي صفحات إباحية تضمّن مقابلة مع سكينة بوراوي مديرة مركز المرأة العربية للإعداد والدراسات «كوثر»، نشرت على موقع afrik.com التونسي بتاريخ الجمعة ٨ آذار ٢٠٠٢(١٨).

(١٥) المصدر: http://www.kabyle.com/article=39

(١٦) المصدر: http://www.saphirnet.info/article_321.html

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر: http://www.afrik.com/article4126.html

تشير هذه الصفحات إلى اختلاف أوضاع النساء وإلى وجود فروقات كبيرة تعكس تعددية العالم العربي، وإلى أن النقطة المشتركة الأساسية بينهن هي انتماؤهن إلى ثقافة متأثرة جداً بالأديان. كذلك تركز المقابلة على وضع المرأة العربية في العمل، وتذكر أن نسبة العاملات هي ما بين ٢٥٪ و٣٠٪ وهي من النسب الأدنى في العالم، ومعظمهن يعملن في قطاعات تقليدية. ويوصي تقرير الـ«كوثر» بإنصاف المرأة العربية في ظروف العمل وفرصه وبرامجه وقوانينه.

وفي قضايا المرأة العربية وحقوقها أيضاً الموقع الرابع الذي يطالع المتصفح بعنوان: «**امرأة عربية من اثنتين أمية–الإسلام دين لا يساهم في تربية المرأة!**»، وهو لصفحات على موقع بلادي–نت bladi-net المغربي[١٩].

هذه الصفحات تشير إلى نتائج إحصائيات اليونسكو عن البلاد العربية ومستوى التعليم فيها، فتؤكد أن ٥٠٪ من النساء أميات (مقابل أقل من ٣٠٪ للرجال)، و٢٥٪ فقط منهن يعملن، بينما ٤٪ يشاركن في الحياة السياسية. وكما جاء في خطابات مؤتمر الأردن التي أتينا على ذكرها سابقاً، ينسب معدّو هذه الصفحات تخلّف المرأة العربية وأميتها إلى الدين الإسلامي وحده!

إضافة إلى هذه المواقع العامة عن المرأة العربية وقضاياها، يجد الباحث باللغة الفرنسية على الإنترنت مواقع تاريخية تنشر صوراً للنساء العربيات بأزيائهن التراثية: الموقع الأول «مغرب» maghreb[٢٠] ينشر بطاقات بريدية تحمل صور النساء المغربيات على مر العصور، صوراً بالإمكان تكبيرها بشكل قياسي بكبسة زر. أما هذه البطاقات فهي لنساء شبه عاريات، يغطين شعرهن بأغطية مختلفة، ولا يغطي جسدهن سوى قطعة من القماش أو بعض الحلي، بينما الصدر عارٍ دائماً. ما المقصود من نشر هذه الصور على الإنترنت؟ هل هو التعريف بالأزياء القديمة، أم إظهار تحرر المرأة المغربية التاريخي، أم مجرد الإغراء؟

هذا الموقع «مختلف» شبه الإباحي يليه بعد ذلك عشرات مواقع الجنس ثم موقع تاريخي آخر:

«امرأة عربية: استخدام الحلي»[٢١]. هذا العنوان يرسل الباحث إلى موقع عن الأزياء اللبنانية التراثية، من بينها أزياء المرأة العربية. كل صفحة تحمل صورة لزي قديم مع شرح عنها، فيجد الباحث الأزياء المدنية والدينية. «امرأة من بيروت»، «امرأة

(١٩) المصدر: http://www.bladi.net/modules/newbb/sujet_13101_1.html

(٢٠) المصدر: http://www.art-girot.com/postcards/menu-maghreb.htm

(٢١) المصدر: http://www.biblib.com/Textes/Costumes/index.htm

من طرابلس »، «امرأة من دمشق»، «عربي نبيل»، «امرأة أرمنية»... أما زي المرأة العربية فبهذه العبارات يوصف في الموقع:

«النساء يستخدمن الحلي من الأحجار الثمينة التي يزيّنّ بها الأذنين والذراعين والرِّجلين، ولا ينسين أن يضعن في قدميها حلقات عديدة... يلفن رأسهن «بمحرمة» (mouchoir) تستخدم أيضاً لتغطية الوجه عند الخروج. قبل أن يتزوجن، تطلي النساء العربيات الوجه، الصدر، الذراعين، اليدين والأصابع». ويرافق هذا الوصف صورة للمرأة العربية بزيها القديم. هذا نوع من المواقع التاريخية النادرة عن المرأة العربية وهو يركز على استخدام المرأة للحلي وتحجُّبها من الرأس إلى القدمين. أما المواقع العامة فهي قليلة جداً على الإنترنت.

الخلاصة:

الملاحظ أن النقص في مواقع المرأة العربية باللغة الفرنسية على الإنترنت، التي تتناول قضايا المرأة العربية أو تنقل أخبارها وإنجازاتها، كبير جداً، وبأن الحاجة ماسة لتكثيف جهود الترجمة للفرنسية والمجابهة بهذه اللغة بمواقع جادة. فصفحات الجنس والإباحية تغزو مساحة التصفح مما يطرح تساؤلات كثيرة ومخاوف حول سرعة انتشار هذه «التجارة» في وسائل الاتصال، وكل تحدياتها ومخاطرها بالنسبة لوسيلة عالمية كثيرة الخيارات والرهانات، لا بد من العمل على الاستفادة من استخدامها كي لا تتحول فيها الإيجابيات إلى سلبيات. لا سيما وأن وسائل الإعلام والاتصال الأخرى في المجتمع تسهّل عمل شركات الاتصال الكبرى والشبكات المسيطرة على الإنترنت بمخاطبة المرأة بما يكرس صورتها النمطية: «طبقة من الجلد تحتاج إلى تدليك بأنواع خاصة من الكريم»، أو «رموش تحتاج إلى تغذية وتقوية»، أو «شفاه تحتاج إلى طلاء بلون الورد»... مما قد يرسخ في أذهان الفتيات الناشئات تلك النظرة السطحية لكيانها ويصرفها عن مجالات تحقيق ذاتها لتكرسها لميادين ألصقت بطبيعة الأنثى، ويكرس في نفسها قناعة بأن العلم والعقل أمران ثانويان، وبأنها خُلقت للمكانة التي أعطيت لها، ويرسخ في أذهان كل أفراد المجتمع هذه الصورة النمطية عنها، بما يخدم أهداف أصحاب المؤسسات الاتصالية، وأولها الكسب المادي إلى جانب أهداف أخرى قد تكون سياسية.

غير أن التطور الاقتصادي والاجتماعي الذي شهدته المجتمعات العربية خلال العقود الأخيرة، ودرجة النضج الفكري الذي بلغته النساء العربيات بفضل انتشار التعلم ولو بنسب متفاوتة، علاوة على ما حصلت عليه المرأة من حقوق عززت مكانتها في

المجتمع، هي من العوامل الأساسية التي ربما تساعد على تغيير سلوك المشاهدين الذين أصبحوا ينظرون أكثر من قبل إلى المادة الإعلامية بمنظار الناقد المدرك لخفايا الكلمة والصورة ودلالاتهما.

نتيجة ذلك، حثت توصيات العديد من المؤتمرات على تنظيم استخدامات الوسائل الاتصالية الحديثة كالإنترنت، منها المؤتمر العالمي الرابع حول المرأة في بكين (أيلول ١٩٩٥) الذي دعا إلى زيادة مشاركة المرأة وتحسين فرصها للتعبير عن آرائها وصنع القرارات في وسائط الإعلام، وتشجيع تقديم صورة متوازنة وغير نمطية للمرأة في وسائط الإعلام والاتصال(٢٢).

أردنا من هذه المقالة أن نشير إلى ما يجده المستخدم عن المرأة العربية عند اتصاله بشبكة الإنترنت ودخوله إلى مواقع المرأة العربية باللغة الفرنسية، لنسلط الضوء على النقص الكبير في المواقع الهادفة باللغة الفرنسية، ولنكشف الطرق التي يستخدمها من يسيطرون على شبكات الاتصال لاستغلال الخطاب عن المرأة وصورها لجذب المستخدمين والترويج «للمرأة/ السلعة».

أما آن الأوان لمشاركة النساء بكل فعالية في استغلال فرص الإنترنت الكثيرة بما يصحح صورة المرأة العربية في العالم ويعطي صورة واقعية عنها، وبما يساهم في التصدي لما يحاك ضدها وضد المجتمع العربي، عن طريق إنشاء مواقع هادفة باللغات الأجنبية، لا سيما الفرنسية، تحمل خطاباً جديداً نوعياً تشارك في صياغته المرأة نفسها؟

---

(٢٢) انظر: "Femmes et medias a travers le monde pour le changement social", http://www.women action.org

وجهات نظر

المرأة والتحرر من الاعتراف المشروط

مصطفى حجازي

أصبحت قضية المرأة مالئة الدنيا وشاغلة الناس، حيث هي في قلب برامج التنمية وطروحاتها، كما أنها في قلب الجدل العاصف في عالمنا ما بين أصالة وسلفية وحداثة وتجديد. وبمجرد طرح قضايا المرأة بهذا الانتشار وتلك الحرارة يمكن اعتبار معركة تحررها واسترداد حقها في الاعتراف بكيانها الإنساني على طريق الحسم، حيث وصلت الأمور في حالات كثيرة إلى نقطة اللاعودة، رغم موجات الردة والتذبذب هنا وهناك. فالفارق أصبح نوعياً في بعض الشرائح بين جيل الجدات وجيل الحفيدات بما يكاد يشكل حالة قطيعة تطورية. إننا بصدد حالة تتجاوز مسألة التغير التدريجي التراكمي البطيء والطويل النفس، كما تذهب إليه بعض الأدبيات، وصولاً إلى بروز حالة أصبحت فيها فتيات الجيل الجديد تتساوى مع الشباب، بل تتفوق عليه بنسب لا يستهان بها. وإذا أخذنا الكفاءة الكلية للشخصية كمعيار، بمعنى الاقتدار على المستويات العقلية/ المعرفية والنفسية (الذكاء العاطفي) والاجتماعية والمهنية، يلاحظ تكافؤ متزايد في نسب الأعداد بين الصبيان والبنات.

على أنه يتعين التوقف عند بعض الاعتبارات المنهجية قبل الاسترسال في هذا الكلام، ابتغاءً لمزيد من الدقة والتحديد في الطروحات، وكي يتوفر للبحث الفاعلية المطلوبة. يتخذ الحديث في الأدبيات المتعلقة بالمرأة طابع التعميمات التي قد

تكون مُخلَّة أو حتى مُضلِّلة. فليس هناك واقع واحد وحيد في مستواه وطبيعته لامرأة عامة. إننا كما هو معروف واقعياً بصدد شرائح عدة من النساء تصل الفوارق بينها أحياناً إلى حد القطيعة، ولكل منها ظروفها وخصائصها وقضاياها ومرحلتها التطورية، تماماً هو شأن التنمية وتفاوتاتها. وبالتالي فالحديث عن المرأة هو أحاديث، والقضايا والاحتياجات تتطلب معالجات مختلفة وبرامج تَدَخُّل نوعية. وكل ذلك طبعاً ضمن التوجه العام لتحرير المرأة واستردادها للاعتراف بكيانها الإنساني الذي تعرَّض لهدر تاريخي طويل الأمد؛ إنما يتنوع هذا الهدر في الدرجة والمستوى.

نقصد بالهدر عدم الاعتراف بكيان الإنسان أساساً فيما قبل الاعتراف بحقوقه، أو حريته ومشاركته في الشؤون العامة، أو مساواة المرأة بالرجل على مستوى القوانين والتشريعات. ويتفاوت الهدر في حالة المرأة من إهراق الدم، كما هو الحال في الجنايات التي يُطلق عليها تسمية جنايات الشرف، حيث يُختزل كيان المرأة في كونها مجرد غشاء بكارة يتركز فيه كل شرف العائلة أو العشيرة، إلى هدر إنسانيتها حين ترضخ هي والرجل لمختلف صنوف التخلف والحرمان فيما يُعرَف «بما دون خط الفقر» الذي هو في الآن عينه دون خط البشر أو الكرامة البني آدمية. ذلك أن حالات الحرمان والفقر المفرطة لا تقتصر على البعد الاقتصادي/المادي وعدم إشباع الحاجات الأساسية، بل هي تؤدي إلى انهيار قيمة الإنسان ذاته، مما يجعل كيانه يهون في نظر الآخرين، كما في نظر ذاته. وهو ما يتيح مختلف ألوان استباحة هذا الكيان من خلال مختلف صنوف الاستغلال الذي قد لا يقف عند حد. وتمر سلسة الهدر بالتنكر للحق في المساواة بين الجنسين، والاعتراف بالكيان المستقل والإرادة الشخصية وحرية الاختيار والقرار كما هو شأن وضعية المرأة في النظم البطركية على اختلافها (من قبلية وعشائرية). يتخذ الهدر هنا طابع تحويل المرأة إلى مجرد أداة مصاهرة تعزز تحالفات العشيرة، أو تزاوج داخلي تعزز روابطها الداخلية وعصبيتها. وما دامت المرأة تقبل دور الأداة هذا أو ترضخ له فهي معترف بها ومصانة وموضع تعزيز وتكريم وسخاء في الإنفاق عليها. كما يهدر كيان المرأة من قبل الأصوليات الدينية عندما تُختزَل إلى رمز الشر والسوء، وأداة لإسقاط كل النقائض وأوجه العيب والعار على دلالة كيانها؛ في محاولة دفاعية من قبل الذكور للتخلص من قصورهم وعيوبهم وعارهم. ومن أوجه الهدر كذلك استخدام جسد المرأة كأداة في الإعلان للدعاية إلى مختلف السلع. وعلى مستوى أرقى، أي مستوى النخبة، هناك هدر لوعي المرأة وفكرها وكفاءتها تشترك فيه مع الرجل، ولو أن نصيب هذا الأخير قد يبدو أقل فداحة ظاهرياً. في كل هذه الحالات هناك تنكّر للاعتراف بتمام كيان المرأة وقيمتها وحصانتها، أو انتقاص متفاوت في مقاديره من هذا الكيان. ولأن هناك هدراً للكيان والمكانة والقيمة والدلالة تصبح الاستباحة، ويصبح

الاستغلال والتنكر للحقوق والانتقاص منها ممكناً. تلك هي حقيقة المعركة الممتدة في الزمان والمكان والمتنوعة المستويات والمداخل التي تخوضها المرأة، ويشاركها فيها كل من يقر بأن لا اعتراف ممكن بإنسانية الرجل ومكانته وقيمته وحصانته إلا بالتساوي بين الجنسين. فالهدر على مستوى أو في جانب يُولِّدُ هدراً للجوانب والمستويات جميعها.

على أن ما يجمع معظم ألوان الهدر في حالة المرأة هو ما يمكن أن نطلق عليه تسمية «الاعتراف المشروط». يُعترَف بالمرأة وكيانها بشرط أن تكون أداة للرجل أو العائلة أو الجماعة أو القبيلة أو حتى المجتمع الأوسع. ويعترف لها بحقوق ما دامت تمتثل لرغبة السلطة القائمة وتخضع لها في حالة من الانقياد والتبعية. الاعتراف المشروط هو أن تكون المرأة كما تريد لها السلطة أن تكون على مستوى الرغبات والحاجات والسلوكات والتوجهات. إنه نقيض الإرادة الحرة والرغبة النابعة من الحاجات الخاصة والقرار والخيار المنطلق من مركز الضبط الداخلي، والمرجعية الذاتية والحق في التصرف بالكيان، وفي بناء نوعية وجود قائم بذاته. الاعتراف المشروط يرتهن كيان المرأة، ويمنع الحق في رغبات ذاتية ورؤى وقرارات وتوجاهت وسلوكات نابعة من الداخل. مع الاعتراف المشروط تتحول المرأة إلى كيان يرغب ويتصرف ليس انطلاقاً من دوافع الذات الحميمة ورغبتها في الانطلاق بل من خلال ما يُراد لها أن ترغب، وما يُطلَب منها أن تتصرف، وكيف يُفرَض عليها أن ترى ذاتها والعالم والآخرين. وينطبق ذلك على مكانتها الاجتماعية أو العائلية أو الزوجية أو المهنية لا فرق. إنها مقبولة مكانة وكياناً بمقدار ما تمتثل لما يُراد لها أن تكون، لما يُفرَض عليها من وظائف ويُقنَّن لها من سلوكات، ويُختار لها ما يجب أن ترغب فيه من رغبات. وإنها مقبولة ما دامت تمتثل لما يُعطى لها من قيمة ودلالة ومكانة، وتتمثّلها نفسياً وتجسّدها كيانياً باعتبارها طبيعتها ذاتها؛ وذلك هو الهدر الكياني بعينه. فماذا تكون النتيجة؟

يُنتِج الاعتراف المشروط الذي يشكل حالة الهدر العام لكيان المرأة في مختلف الشرائح السكانية عدة حالات من تزوير الخبرة المعاشة، حيث تضطر المرأة إلى التمويه والدفاع والتنكر للذات. وعن هذا التنكر تتولد الغربة عن الذات نظراً للحاجة إلى الامتثال لتوقعات الآخرين، فيتم قمع الرغبات الحميمة والمشاعر الأصلية والدوافع الفطرية. قد يحدث تمرد على هذه الغربة المفروضة على شكل مجابهات وصراعات تتعدد أشكالها ومجالاتها. إلا أن التمرد يبقى ضمن القلة القليلة، أما الغالبية فهي تضطر تحت وطأة قلق النبذ والعقاب والتهديد بالحرمان الذي تفرضه السلطة السائدة إلى الانسحاب واليأس والاستسلام؛ إيثاراً للسلامة، ما دامت المعركة غير متكافئة، والتهديد الخارجي قد لا يرحم. وهكذا تعيش المرأة من هؤلاء انطلاقاً من مرجعية خارجية، على

حساب إلغاء مرجعيتها الذاتية النابعة من دوافعها، وحاجاتها ورغباتها ومشاعرها الأصلية التي وحدها تحقق لها كياناً نامياً يجد ذاته في إنجازه وصناعة مكانته، بدل أن يجدها في الامتثال للتوقعات والتصورات المرسومة لها. وينتج عن ذلك أيضاً عدم اتساق السلوك من خلال الوقوع في حالات من التجاذب الوجداني ما بين رغبات دفينة في التحرر والانطلاق، ودوافع مضادة للامتثال والمسايرة. ويؤدي التنكر للذات في الآن عينه إلى التنكر للواقع وانحسار مبدأ الواقع في سلوكات تتخذ طابع القطعية، وفي حالة من التصلب النفسي وفقدان المرونة تجاه الذات والآخرين وبالتالي تعثّر النمو.

وهكذا يصيب الأذى القسط الأكبر من الطاقات النمائية وتعاق آلية النمو الذاتي، ومعها تعاق الصلة مع الذات الحميمة والألفة معها، والتوافق الداخلي الذي يصاحب عادة الاعتراف غير المشروط بكيان الإنسان. تصبح المرأة دفاعية استجابية بدلاً من أن تكون منطلقة وفاعلة بكامل طاقاتها الفكرية والجسدية والوجدانية (مما يعرّف الصحة النفسية).

من هنا يتضح أن معركة تحرير المرأة هي أبعد وأكثر حيوية وأهمية بالنسبة لإطلاق طاقات نصف المجتمع وتفعيلها، والارتقاء بنوعية الحياة ذاتها، من مجرد المعارك والمنازعات على الحقوق والتشريعات التي تُحوَّل إلى قضايا خلافية، وبالتالي قضايا مطروحة للتفاوض والتسويات القابلة للزيادة والنقصان. بل يذهب الأمر أبعد من ذلك حين تتم المماطلة بحجة الأولويات الأكثر إلحاحاً، أو حين تظهر الانتكاسات الارتكاسية كما هو الشأن مع الأصولية ومواقفها من قضية المرأة. ولا بد بالتالي من تصويب طرح قضية تحرير المرأة لأنه لا يمكن لمجتمع أن يتمتع بالعطاء والنماء والصحة والحيوية إلا من خلال الاعتراف غير المشروط بالإنسان باعتباره مركز القيمة، والاعتراف بكفاءاته وطاقاته وفكره ووعيه، أي باختصار استرداد كامل الاعتبار الإنساني الذي وحده يمهد السبيل لبناء نوعية حياة راقية متجددة وخلاقة. وأكثر ما ينطبق ذلك على الشرائح الأشد تعرضاً للاعتراف المشروط وهدر الكيان، وفي مقدمتها المرأة. فلقد أصبح معروفاً أن المرأة هي التي تحدد نوعية الحياة في الأسرة فيما يتجاوز التسهيلات المادية. وما دامت تخضع للهدر والاعتراف المشروط وتزوير الوجود، فإنه لا يمكن بناء نوعية حياة راقية ومعافاة. وعليه تصبح معركة المرأة والاعتراف غير المشروط بكيانها وطاقاتها الحية والحيوية، معركة عامة للارتقاء الاجتماعي، وليست مجرد مطالب نسائية قابلة للأخذ والرد.

إلا أن المعركة الخارجية مع السلطة السائدة لانتزاع الاعتراف غير المشروط ليست كل شيء. إنها نصف مهمة تحرير المرأة. ويبقى النصف الآخر المتمثل بالتحرر

الذاتي والوصول إلى الاعتراف غير المشروط بالكيان الذاتي في خصائصه وطاقاته وديناميـاته ووجداناته. المعركة مع السلطة السائدة لا تحقق وحدها نوعية الحياة الإنسانية المأمولة للمرأة، وبالتالي للمجتمع. ذلك أن الاعتراف المشروط المفروض من الخارج يتحول عادة إلى اعتراف مشروط مفروض ذاتياً. القيود والتوقعات الخارجية لا تفعل فعلها من خلال الضغوط الخارجية وحدها؛ إنها لا تنجح وتستتب إلا من خلال اجتيافها وتمثلها ذاتياً. تماماً كما أن التسلط لا ينجح ويستتب إلا حين يؤدي إلى تشكيل شخصية خاضعة ظاهرياً ومستبدة داخلياً. وتماماً كما لا تنجح أنظمة القمع والمخابرات إلا حين يتحول مفعولها إلى الداخل فيصبح المرء مخابراً على ذاته، ورقيباً عليها يمنع عليها حتى الرغبة أو الأمل في التمرد والمجابهة.

وهكذا فلا يكفي تعديل الشروط الخارجية وإزالة الاعتراف المشروط للقضاء على هدر الكيان وحيويته وطاقاته الأصلية. لا بد من معركة قد لا تكون أقل ضراوة للقضاء على اجتياف الاعتراف المشروط وتمثل النظرة إلى الذات والوجود التي يفرضها، وما ينتج عنه من سلوكات وردود فعل. معركة المرأة مزدوجة إذاً: مع سلطات القمع الخارجية من ناحية، ومع ما تراكم وتشكل في كيانها الذاتي خلال عملية الاعتراف المشروط التاريخية من الناحية الثانية. وليس ذلك بالمستغرب فهو ينطبق على كل من تعرَّض للاستبداد والقهر والهدر من رجال ونساء وشعوب مستعبَدة أو رازحة تحت الاحتلال أو الاستعمار. فلقد أثبتت الشواهد التاريخية والراهنة أن تحرر شعب من الاحتلال أو الاستعمار واسترداده حريته الخارجية لا يضمن له حسن استغلالها ذاتياً. رفع الاحتلال هو نصف المعركة، ويبقى نصفها الآخر المتمثل بترميم الدمار الذاتي الذي غرسه في النفوس. بذلك وحده تُستَرَد إمكانية إطلاق الطاقات الحية الأصلية، ويستعيد الكيان صلاته مع ذاته ووفاقه معها، ويتحقق قدر ملائم من الانسجام الوجودي، وتتحرك آلية النماء ذاتياً ومجتمعياً.

وقد لا تقل المعركة الذاتية لترميم الخراب الكياني عن معركة انتزاع الحقوق ضراوة. إنها معركة إزالة الركام التاريخي الذي طمس نواة الذات الأصلية وطاقاتها النمائية الحية، من خلال ما ولّده من تشويهات وتحريفات واستلابات تراكمت على بنية الشخصية والنظرة إلى الذات والوجود حتى أصبحت الواقع البديل الذي كاد يمثل طبيعة كيان المرأة ذاته. ذلك أن الاعتراف المشروط يشكل الشخصية ويقولبها في النماذج التي تخدم السلطة السائدة على مستوى الرؤى والقيم والدوافع والسلوكات. وحين تتكون هذه الشخصية المشروطه لا تطمر الذات الحقيقية فقط، بل هي تُلوِّن إدراكات الإنسان (امرأة، أو رجلاً لا فرق) وتُحوِّرها، كما تحدد المواقف والأحكام. وتترابط عناصر عملية الاعتراف المشروط لتُشكِّل أساس بنية الشخصية المهدورة،

مُكوِّنة نواة مفهوم الشخص عن ذاته وعن عالمه وعن الناس الآخرين وعلاقاته بهم وأنماط تفاعله معهم. وقد تصبح هذه البنية ثابتة تتغذى ذاتياً وتعيد إنتاج ذاتها، وبالتالي فهي تقاوم التغيير. وأكثر من ذلك قد يتكيف الشخص معها ويألفها، ويُحوِّر الوقائع للحفاظ عليها بدون أن يدري أو يعي بالطبع. كما أنها تترسخ كبنية شخصية من خلال تكرار انتقاء ما يؤكدها، وتجنب ما يخالفها أو يخرج عنها. ومن هنا مقاومة التغيير الذاتي الذي يُلاحَظ عند شريحة من النساء اللواتي يعتبرن التساؤل حول سلطة الرجل أو تحديها منافياً ليس للأخلاق والقيم، بل لطبيعة الأنوثة ذاتها، مما نلحظه في ردود فعل الاستهجان حين تُطرَح عليهن بعض قضايا مساواة المرأة بالرجل.

من أبرز الأمثلة على تشكل بنية الشخصية هذه رسوخ القناعة بقصور الاستقلالية والأداء، مما يتمثل في التوقعات من الذات والمحيط، بطريقة تؤثر على إدراك قدرة المرأة على الانفصال والبقاء والحياة المستقلة، أو النجاح في الأداء. ويترجم ذلك بالميل إلى الاتكالية الطفلية، والقناعة بانعدام الجدارة، والإحساس بالضعف الذاتي والقابلية للأذى، أو التورط في شرك الارتهان العاطفي والوجودي للآخرين، وبالتالي قصور نمو الذات.

ومنها كذلك تغليب مرجعية الآخرين، أو ما يسمى بمركز الضبط الخارجي. وهو يتمثل في التركيز المفرط على رغبات الآخرين ومشاعرهم واستجاباتهم وتوقعاتهم على حساب الحاجات والرغبات الذاتية، بغية كسب رضاهم وقبولهم وحبهم والحفاظ على الإحساس بالارتباط معهم، أو تجنب انتقامهم. وتتضمن هذه الحالة عادة قمع الميول الذاتية وعدم التنبه لها، أو قمع الغضب وما يدفع إليه من تمرد وثورة. وهكذا يسود الانقياد والرضوخ على مستوى الحاجات والرغبات والعواطف، والتضحية بالذات بحثاً عن الاعتراف والقبول. كما تتكرر لدى بعض النساء حالة الضبط المفرط واليقظة الزائدة المتمثلين في التأكيد على قمع المشاعر والخيارات العفوية، أو الإحساس بالحاجة إلى الامتثال إلى قواعد وتوقعات داخلية متصلبة، في نوع من فرض دكتاتورية جوانية على الأداءات والسلوكات التي تسبغ عليها دلالات خلقية. ويتم ذلك على حساب عفوية التعبير عن الذات، والاسترخاء والعلاقات الحميمة. الكمالية الزائدة والتضحية بلا حدود والتزمّت المفرط واللهاث وراء تجنب الأخطاء تطغى على المتعة والفرح والتواصل الحميم مع الذات والارتياح الداخلي.

وحين تتشكل مثل هذه البنى الشخصية وسواها، تتحرك دينامية نفسية داخلية لتعززها وترسخها يمكن أن تتخذ بعدين اثنين.

أولها الحفاظ على هذه البنية من خلال الانتقائية المفرطة وتعميم الرؤى والأحكام،

وتضخيم المعطيات والأفكار المؤيدة لها، والتنكر للوقائع والمعلومات المعارضة لها. كل ذلك يضفي على الإدراك والوجدان والسلوك حالة من التصلب المميز للهدر الإنساني الناتج عن الاعتراف المشروط. يحاول من يعاني من هذه الحالة (إمرأة أو رجلاً، فرداً أو جماعة لا فرق) أن يثبت صحة هذه البنية بكل الوسائل والأسانيد المتوفرة وحتى المختلقة. حتى أن الإدراك المعرفي والقناعة العقلية تظل عاجزة عن التغيير لأنها تلقى مقاومة على المستوى الوجداني. وهكذا تنادي بعض النساء بالتحرر فكرياً وتقتنع به معرفياً إلا أنها تقاومه في الواقع وجدانياً.

أما البعد الثاني فيتمثل في ردود الفعل العكسية، وتعويض الامتثال للاعتراف المشروط من خلال التأكيد على المواقف والأفكار والسلوكات النقيضة بدلاً من السلوكات الواقعية. هنا تظهر حالات التمرد، والعناد، وسرعة الإثارة والحساسية المفرطة، والمجابهة والمبالغة في استعراض الاستقلالية وصولاً إلى الاستعراض النرجسي. كما قد يظهر التطلب الزائد والتسلط والاستحواذية، والمبالغة في الاكتفاء الذاتي، ورفض النقد، أو رفض كل صور الأنوثة التقليدية وأدوارها، بما فيها دور الأمومة أحياناً. وهكذا فبدلاً من أن تعيش المرأة حياة نفسية وعلائقية متوازنة تصبح أسيرة التطرف والمبالغات وردود الفعل ذات التكلفة النفسية العالية أحياناً، حيث قد تصل إلى حد تحميل ذاتها أعباءً متعبة تؤذي ارتياحها وانسجامها وانفتاحها وسعادتها. وقد يكون من أكثر ردود الفعل دلالة على هذا الصعيد التعويضي تلك السلوكات والمواقف التي تتخذ طابع المزايدة على أدوار الرجل التقليدية في نوع من التماهي به وبأدواره ودلالتها، من خلال تجاهل الكيان الحميمي الأصيل للمرأة. فإن هي انخرطت في هكذا مزايدة تكون قد أوقعت نفسها في الشرك ذاته الذي نصب لها من خلال الاعتراف المشروط الذي فرضته عليها السلطة البطركية. إنها تُكرِّس عندئذ تجاهل كيانها لمصلحة لعب الكيان ذاته الذي أهدر إنسانيتها في المقام الأول، وفرض سطوته وانتشاره باعتباره النموذج الأوحد والمرجعية الوحيدة.

إننا هنا بإزاء هدر الكيان من خلال هدر الوعي بالخصوصية الذاتية والطاقات النوعية وأحقيتها في أن تكون بذاتها ولذاتها، كقطب أساسي ومرجعي يشكل الغيرية الأصلية التي وحدها تستطيع أن تتلاقى وتتفاعل مع مرجعية الرجل فتغنيها وتغتني من التفاعل والتكامل معها، في لقاءات تتصف بالتباين والتقاطع والتماثل؛ مما يطلق حيوية النماء وغناه وصيرورته. وعليه فالمعركة مزدوجة مع قوى الهدر لكيان المرأة؛ الهدر الخارجي المفروض بالاعتراف المشروط من قبل السلطة البطركية في آليتها وإرغاماتها ورموزها وقنواتها، والهدر الذاتي المتمثل باجتياف الاعتراف المشروط والانصياع له، وإعادة إنتاجه باعتباره يشكل طبيعة المرأة ذاتها، أو هكذا هو يُقدَّم ويجد

تبريره. هناك مبرر وحاجة إذاً، لكشف مواضع وحالات الأذى الذاتي والذي ترسخ نتيجة الاعتراف المشروط بالمرأة من خلال اختزال كيانها وأسطرته في بعض الأدوار والسمات والسلوكات. وليس الهدف من ذلك إجراء دراسة تحليلية نفسية مرضية؛ فنحن لسنا بصدد حالات العصاب التي يتعامل معها التحليل النفسي، والتي تم توسلها أحياناً في الحديث عن المرأة، بل نحن بصدد التصدي للمرض الكياني المفروض وكشف مستوراته ونقاط تمترسه وأشكال مقاومته، كتمهيد أو شوط أول نحو الكشف عن المميزات الأصلية والإيجابيات ومواقع الاقتدار النوعية. إننا بصدد تجاوز هيمنة الاستبدادي الخارجي والمرضي الداخلي، وصولاً إلى إطلاق حركية نماء الحي والمعافى والمنتج والمنجز والأصيل في كيان المرأة. إننا بصدد ضرورة التحول من النموذج المرضي الذي طالما تعامل مع أوجه الاضطراب والقصور، إلى النموذج الإيجابي الذي يكشف وينمي قوى الاقتدار والعطاء المميزة لكيان المرأة نوعياً؛ وهي مهمة تستطيع هي وحدها القيام بها. فإن هي فعلت وتمكنت من كشف مواضع الاقتدار والعافية والنماء في خصوصياتها النوعية، لا شك ستتمكن عندئذ من مساعدة الرجل على إزاحة الركام عن ذاته الأصيلة بدوره، وتساعده على التحرر من الأدوار ونظم التوقعات التي سُجن فيها من خلال نظام اعتراف مشروط خاص بالذكورة. ستتغير عندها ولا شك قواعد اللعبة من خلال تغيير دلالة اللاعبين وأدوارهم، وصولاً إلى بناء نوعية حياة أكثر ارتقاءً واقتداراً وامتلاءً، مما أصبحت البشرية بأمس الحاجة إليه.

تتطلب هذه المهمة الكيانية تحولاً في النموذج البحثي. فجلّ الأبحاث الخاصة بالمرأة، سواء تلك التي أنجزها عنها الرجال، أم تلك التي أنجزتها هي عن واقعها؛ لا تزال تدور في إطار نموذج بحثي ذي مرجعية ذكورية وضمن أفقه. ومن المعروف في فلسفة العلم أنه حين يسود نموذج معرفي في مجتمع علمي ما، فإنه يحدد القضايا التي تعتبر وحدها موضوعات للبحث العلمي، كما يحدد المنهج الذي يتم تناولها من خلاله. والأخطر من ذلك أنه يقفل أفق الرؤية ضمن هذا المجتمع العلمي، فلا يعود أفراده ينظرون إلى ما يخرج عن حدوده أو يتجاوزه، بل يظلون أسرى مرجعياته وممارساته وأهدافه، كما نتائجه. فكل من الماركسية والسلوكية والتحليل النفسي على سبيل المثال تفرض نموذجها الآسر للفكر ولأفق النظرة على المنتمين إليها، حيث يتصور الواحد منهم أن ذلك هو المنهج العلمي الذي يخرج عن نطاق التساؤل. وعلى صعيد المرأة قد يتعين التفكير فيما إذا كانت طروحاتها قد وقعت أسيرة لنموذج معرفي ذكوري حتى ولو اتخذ أحياناً طابع الرفض والتمرد. فقد يكون هذا الرفض وذاك التمرد لا زالا يجريان من ضمن حدود النموذج وأفقه الفكري المقفل. تلك مهمة يتعين على مجتمع النساء الباحثات والمفكرات أن يقوم بأعبائها. وهو إن فعل فلا بد أنه سيُحدث اختراقاً

معرفياً من خلال إحداث القطيعة المعرفية الضرورية لتقدم المعرفة. وحدها القطيعة المعرفية ونقض النماذج المهيمنة على الفكر والممارسة تحقق التقدم العلمي والفكري، كما ذهب إليه كبار فلاسفة العلم في القرن العشرين وعلى رأسهم كارل بوبر، وغاستون باشلار، وتوماس كون. وذلك هو محرك هذه الثورة المعرفية البالغة الخصب والحيوية التي انخرط فيها المجتمع الفكري في الغرب، مقدماً لنا ثورات منهجية تنقض بعضها بعضاً، في حالة من التجاوز الدائم، وإعادة الطرح وتغيير المنظورات والمرجعيات. وقد يكون هناك مجال لثورة فعلية في نوعية الحياة، إذا تمكَّن مجتمع النساء البحثي والفكري من القيام بمثل هذا وصولاً إلى القطيعة المعرفية مع النماذج السائدة في مسائل الرجل والمرأة والذكورة والأنوثة. ولا شك أن النتيجة وبصرف النظر عن مضمونها ونوعها وتوجهاتها، ستشكل فتحاً لآفاق الرؤية، وإطلاقاً لدينامية نمائية حيوية وخصبة، لا تقتصر على اكتشاف مكامن القوة الإنسانية ومنابع الاقتدار والعطاء الأصيل المغاير والمتمايز، بل هي تصنعهما وتبنيهما.

سنّ الرّشد

كنت أريد أن أكتب عن «مركزية اللوغس/ العقل/الكلام (القول)»؛ عن «اللّوغس» يصير «كلاماً» ثمّ «قضيباً» يحاول أن يبعده عن المركز «رحِمٌ» تُحلّه محلّه بعض الكاتبات النّسويات.

كنت أريد أن أتابع هذا المفهوم في ترحاله... أن أتأمّل في ما يمكن أن يكون قد التقطه أو التصق به وهو في طريقه إلى اللغة العربيّة ومنها إلى الثقافة العربيّة.

ثمّ التقيت أدونيس...

كان يسأل عمّا بإمكانه أن يسأل هو الّذي «... نشأ في مناخ ديني يعلّمه شيئين على المستوى المعرفي:

الأول أنّ محمّداً خاتم الأنبياء لا نبي بعده، والثاني أن الرّسالة الّتي أتى بها خاتمة الرّسالات. وهذا معناه أمران؛ الأوّل أنّه ليس للإنسان ما يقوله؛ بمعنى أنه ليس له ما يضيفه. وإذا ما تجرّأ أن يقول شيئاً فسوف يجد نفسه خارج الملّة. وفي أحسن الحالات، فإنّه يستطيع أن يؤوّل، إذا ما قبلنا بالتأويل، أو أن يفسّر ويشرح ويحوِّل الدين إلى مجموعة من الأوامر والنّواهي تقلِّص الدين إلى فقه. والأمر الثّاني أن الله قال كلّ شيء من حيث إنّه أعطى كلامه الأخير في رسالته الأخيرة لنبيّه الأخير. وهذا يعني أن الأفق المعرفي مسدود... فهذا الذي أوحي به فيه كلّ شيء... فيه ما مضى وما هو حاضر وما هو آت.

سميرة بن عمّو

كيف أخرج من هذا؟

هل أستطيع أن أطرح هذه القضايا؟

هل أستطيع أن أطرحها وأجيب عنها معرفياً؟

هل أستطيع أن أطرح سؤالاً عن القيمة المعرفية اليوم للوحي؛ أيّ وحي كان؟

هل أستطيع أن أطرح سؤالاً عن المعنى الإلهي في هذا التّمفصل بين السّياسي والديني لإدارة البشر؟

هل أستطيع أن أطرح سؤالاً أنتولوجياً عن وضع الإنسان ذكراً أو أنثى في النّص المؤسس للثقافة الدينية، وعمّا إذا كان هذا النص من الأساس فيه خلل في النظرة إلى الإنسان.

وإذا كان هذا النص في جوهره نص الذكورة، فكيف أنظر إلى الأنوثة؟

الأنوثة موضوع بالنّسبة للذكر، موضوع للذّكر يتأمّله ويحلله ويقول فيه ما يقول. وليست قريناً، ولا إنساناً سوياً، ولا في مساواة الذكر.

إذا لم أستطع أن أطرح مثل هذه الأسئلة لا يمكن أن أنتج فكرة جديدة، بل سأظل أنتج فكراً في السياق القديم. وهذا الفكر لن يكون له أي معنى على الإطلاق؛ لن يغني أو يسمن من جوع، ولن يقدم لك أية معرفة. ولذا فأنت تحس اليوم ميدانياً وعملياً أنّ الثقافة العربية السّائدة إما أنها دين أو أنها عودة إلى السلف... بحث في قضايا لم تعد قضايانا، وتقديم لأجوبة لا تجيب على مشكلاتنا. ثقافتنا اليوم هي هذه الثقافة أو ثقافة الترجمة. أمّا الجانب التساؤلي العميق الذي يعيد النظر ويطرح الأسئلة الكبرى ويفتح آفاقاً جديدة للتساؤل والبحث، فجانب ضئيل جداً... مهمش... غير جذري بالقدر المطلوب ولا يولّد أي حركة لأنه محاصر ومهمش. وما يقال في الفكر يقال في الشعر وفي الفن وفي العلوم.»[(١)]

بعد أن تكلّم أدونيس...

هل أبدأ من «مركزيّة العقل/الكلام»... أم أبدأ من «ما بعد الحداثة»؟

أم أبدأ من الثّقافة العربيّة؟

وهل ثمّة علاقة تربط بين الثّقافة العربيّة و«الحداثة» كي أبدأ من «ما بعد الحداثة»؟

(١) ادونيس في «لقاء ثقافات» «ثقافات»، (مجلة ثقافية فصلية تصدر من كلية الآداب - جامعة البحرين)، العدد ٩.

هل عقلت الثّقافة العربيّة نفسها كي تضع عقلها موضع النّقد فتجد لنفسها مكاناً في فضاء «ما بعد الحداثة»؟

أم ننتظر منها وهي تواجه نفسها في مرآة الذات أن تتمخّض عن«عقل» تبتكره بنفسها لنفسها؟

حضرني وأنا أصغي إلى أدونيس سائلاً: «هل أستطيع أن أسأل سؤالاً أنتولوجيّاً عن وضع الإنسان ذكراً أو أنثى في النّص المؤسس للثقافة الدينية، وعمّا إذا كان هذا النص من الأساس فيه خلل في النظرة إلى الإنسان»:

- أنّني أنثى.

- وأنّني أنتمي إلى مجتمع عربي إسلامي يخضع للنظام الأبوي.

أمّا الثّقافة العربيّة، وأمّا تجانسها أو عدم تجانسها (أعيد هنا إلى الحدود التقليدية بين ثقافة الخاصة وثقافة العامة؛ بين النظريّة والممارسة؛ بين الفن والحياة؛ بين المهيمن والمهمش. أعيد إلى الطبقة، إلى العرق، إلى النوع...) فالعودة إلى النّصوص بإشكالها هي الحكم.

وأمّا ذكوريّة هذه الثقافة/الثّقافات فسأضعها بين قوسين في انتظار أن يثبت عكس ذلك.

ويبقى أنّ هذه الثقافة/الثقافات العربيّة تتداخل مع الديني سلباً أو إيجاباً رفضاً أو قبولاً...

ويبقى أنّ النّص المؤسس للثقافة الدينية -أو لنقل لثقافة الأغلبية الدينية- واحد وفي متناول الجميع يقرأه من يريد أن يتجشّم مشقّة التمحيص في ما آل إليه عبر القراءات ويقرأه من يريد أن يتجشّم مشقّة القراءة من موقع غير مطروق.

وحضرتني - وأنا أصغي إلى أدونيس- «لوس إِريجاراي»... حضرتني قراءتها لهذه الآيات من الكتاب المقدّس: «وفيما هم يأكلون أخذ يسوع الخبز وبارك وكسّر وأعطى التّلاميذ وقال خذوا كلوا، هذا هو جسدي./ وأخذ الكأس وشكر وأعطاهم قائلاً اشربوا منها كلّكم،/ لأنّ هذا هو دمي للعهد الجديد الّذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا./ »[٢]

وحضرني تعليقها عليها أن «ربّما كان في مقدورنا (نحن النّساء) أن نذكّر (القسّ) بأنّه ما كان ليكون هنا لو لم يمنحه جسدنا ودمنا حياة ومحبّة وروحاً.»[٣]

---

(٢) الكتاب المقدس، إنجيل متّى، الاصحاح ٢٦، الآيات ٢٦-٢٨.

(٣) Luce Irigaray, "Le corps a corps avec la mère", p33 in "Sexe et parentes", Paris, Les éditions de minuit, Collection "Critique", 1987.

وحضرتني مركزية العقل/الكلام/القضيب (كدال على سلطة الذكر) ومقابلها «مركزيّة الرّحم»، وأنّ «ل. إريجاراي» تقرأ لتعرّي مركزيةً ترفضها لأنّها تهمّشها كإنسان-أنثى.

وتساءلت: أين الثقافة العربيّة من مركزية العقل؟

جاءني الصّوت طالعاً من فجر الفلسفة اليونانية:

«سأحدّثك عن النّجدين الوحيدين السّالكين إلى البحث. فالنّجد الأوّل -أي كيف أنّه هو، وأن ليس في الإمكان أن هو لا يكون- هي الطّريق المأمون، إذ هي تتّبع الحقيقة. أمّا النّجد الثّاني -أن هو ليس هو، وأنّ اللاّكون كائن ضرورة، فإنّي أقول إنّه سبيل قد خلا ممّا يؤتمن به. إذ لا قدرة للمرء على معرفة ما ليس هو - فلا منفذ من ذلك ممكناً، كما لا قدرة على صياغته في قول. إنّ ما هو، فعل فكر وكونٌ في آن».(٤) كان الصّوت يبشّر وقتها بأنّه ولد للغرب «عقل/قول/كلام» من «برمينيدس».

فتذكّرت ترحال ابن رشد ميّتاً بمعيّة كتبه، وتساءلت: أين الثقافة العربية من العقل بعد أن أخذوا منها ابن رشد، أو بالأحرى بعد أن تخلّت عن ابن رشد فتبنّاه غيرها؟

وهل يجوز - والحال هذه- أن «نتّهم» الثقافة العربيّة - أو ما آلت إليه الثقافة العربيّة- بمركزيّة العقل، وهل يعقل - والحال هذه- أن نطالبها بنقد عقلها؟

وجاءني صوت آخر طالع من فجر التّوحيد يعلن أنه: «في البدء كان الكلمةُ والكلمةُ كان عند اللهِ وكان الكلمة اللهَ. هذا كان في البدء عند اللهِ.»...«والكلمة صار جسداً وحلّ بيننا ورأينا مجده مجداً كما لوحيد من الآب مملوءاً نعمة وحقّاً.»(٥)

ثمّ التقى الصّوتان عند الكلام/اللوغوس و«الكلمة»(و«الكلمة» التي تُرجمت إلى «لوغوس» في النّص اليوناني للأناجيل تُعامَل معاملة المذكّر في النص العربي، رغم تاء التّأنيث) فطلع «الكلام» من تلاقح الفكر اليوناني واللاّهوت المسيحي شريعة إلهِ «آب» تفرض سلطة الذّكر.

في هذه التربة زرع «جاك لاكان» وبعده «جاك ديريدا»» فتماهت «مركزية العقل»

(٤) بارمينيدس، قصيد «إلى ينابيع الفلسفة»، ترجمة يوسف الصّدّيق، ص ١٢١، دار الجنوب، تونس، د. ت.
(٥) الكتاب المقدّس، إنجيل يوحنّا، الآيات١-٢ و٤

مع «مركزية القضيب» حيث يعمل القضيب عمل العلامة اللّغويّة الّتي يعيد وجهها المدلول إلى سلطة الذّكر.

ولكنّني أقرأ في النّص المؤسّس لثقافتي الدينية أن «قل هو الله أحد/ الله الصّمد/ لم يلد ولم يولد/ ولم يكن له كفواً أحد.»(٦) وأقرأ التنزيه رغم علامات التّذكير على المستوى اللغوي للعربيّة.

ويعاودني سؤال أدونيس: «إذا كان هذا النص في جوهره نص الذكورة، فكيف أنظر إلى الأنوثة؟» فأتساءل عن الأسس التي قامت عليها ذكورة النص؛ هذا إذا كان النّص «في جوهره نص الذكورة».

ويعاودني سؤال أدونيس: «هل أستطيع أن أسأل سؤالاً أنتولوجيّاً عن وضع الإنسان ذكراً أو أنثى في النّص المؤسس للثقافة الدينية، وعمّا إذا كان هذا النص من الأساس فيه خلل في النظرة إلى الإنسان».

فيحضرني أنّ الأحكام التكليفية سواء منها الدينية أو الدنيويّة، الأخلاقية أو التّعبّدية تتوجّه في النّص المؤسّس إلى الذّكر والأنثى من دون أن يكون لأيّ منهما على الثّاني درجة. أمّا القوامة، وأمّا الإرث، وأمّا جواز إمامة النّساء أو عدمها وغير ذلك ممّا يضع الأنثى في موضع لا تتساوى فيه مع الذكر فلا يدخل في باب الأنتولوجي وإنّما يطرح مسألة القراءة... من قرأ النص ومتى قرأه ومن أيّ موقع قرأه.

ويعاودني قول أدونيس «أنّ محمّداً خاتم الأنبياء لا نبي بعده، وثانياً أن الرّسالة الّتي أتى بها هي خاتمة الرّسالات. وهذا معناه أمران؛ الأوّل هو أنّه ليس للإنسان ما يقوله، بمعنى أنه ليس له ما يضيفه، وإذا ما تجرّأ أن يقول شيئاً فسوف يجد نفسه خارج الملّة» فيحضرني بصدد الخروج عن الملّة « إمانويل كانط» وهو يحدّد «الأنوار» بأنّها «خروج، ومخرج يسلكه الإنسان فيخرج من وضعه كقاصر، وضع يعود الخطأ فيه إلى الإنسان ذاته. فالقصور هو عجز المرء عن استخدام عقله من دون أن يسلّم قياده لغيره. ويكون القصور خطأ الإنسان عندما لا يكون السبب فيه انعدام العقل عنده، وإنّما انعدام القرار وانعدام الشجاعة على أن يقود ذاته بذاته من دون أن ينقاد لآخر غير ذاته.

«لتكن لك الشجاعة... الجرأة على المعرفة... على أن تستعمل عقلك.» ذلك هو شعار التّنوير.

الكسل والجبن هما السببان اللّذان يجعلان هذا الجزء الكبير من البشر يقبل

(٦) القرآن، سورة الإخلاص.

راضياً بالبقاء قاصراً طوال حياته بعد أن حررته الطبيعة لفترة طويلة من الانقياد لآخر غير ذاته، فالإنسان راشد بالطبيعة...

...وإنّه لمن المريح جداً أن يبقى الإنسان قاصراً. إذا كنت أملك كتاباً يفكر عنّي أو كان عندي رجل دين يملك ضميراً عني...فإنّه من الأكيد أنني لا أكون بحاجة لأن أتعب نفسي... »[٧]

أي أنّ «الأنوار تتحدد بتقويم علاقة قائمة تربط بين الإرادة والسلطات واستعمال العقل...

شرطان أساسيان يجب أن يتوافرا حسب «كانط» كي يخرج الإنسان من حالته كقاصر؛ شرطان ينتميان إلى الروحيّ والمؤسّساتي والأخلاقي والسياسي في الوقت نفسه.

أمّا أولهما فأن يتمّ التمييز بشكل جيد بين ما يتعلّق بالطّاعة وبين ما يتعلّق باستعمال العقل. ويورد «كانط» – ليصف بإيجاز حالة القصور– التعبيرالشّائع «أطيعوا ولا تفكروا (لا تستعملوا عقلكم)»، والذي يشكل برأيه الصيغة التي يمارس بها في العادة الانضباط العسكري والسلطة السياسية والنفوذ الديني. ولن تبلغ الإنسانية سنّ الرّشد عندما لا تكون مطالبة بأن تطيع، وإنّما تبلغه عندما يقال لها «أطيعي وسيكون بمقدورك أن تفكّري (أن تستعملي عقلك) كما تريدين.» وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الكلمة الألمانية التي يستعملها «كانط»... تعيد إلى استعمال للعقل لا غاية للعقل منه إلاّ العقل ذاته. فالكلمة تعني التفكير بهدف التفكير. ويعطي كانط أمثلة على ذلك تبدو تافهة في الظاهر:... أن يقوم المرء عندما يكون قسّاً على خدمة الخورنيّة بما يتّفق مع مبادئ الكنيسة التي ينتمي إليها وأن يفكّر كما يريد في أركان العقيدة الدينية.

... ولا يعني هذا أن للإنسان الحق في أن يفكّر كما يشاء بشرط أن يطيع كما يجب. فكانط يُدخل بشكل مفاجئ تمييزاً آخر هو التمييز بين الاستعمال الخاص والاستعمال العام للعقل.

...يقول «كانط» إن الاستعمال الخاص للعقل هو ما يفعله الإنسان عندما «يكون قطعة من آلة»؛ أي عندما يكون عليه أن يؤدي دوراً في المجتمع وأن يمارس وظائف... في هذه الحالة يتوجب على المرء أن يستعمل عقله بما يتناسب مع هذه الظروف المحددة... وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون هنالك استعمال حر للعقل.

---

(٧) E. Kant. "Qu'est-ce que les lumières?", trad. Wismann, in Œuvres, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1985, t.II

أما عندما يفكر المرء بهدف استعمال عقله فقط، عندما يفكر ككائن عاقل (وليس كقطعة من آلة)، عندما يفكر كعضو ينتمي إلى الإنسانية العاقلة، عندها يجب أن يكون استعمال العقل حرّاً وعامّاً.

... ويكون التّنوير عندما يوضع الاستعمال الكوني للعقل واستعماله الحر واستعماله العام بعضه فوق بعض.

... وهذا ما يجعل من التنوير مسألة سياسية أيضاً. والسؤال المطروح -على كل حال- هو أن نعرف كيف يمكن لاستعمال العقل أن يأخذ الشكل العام، والضروري بالنسبة له؟ كيف يمكن ممارسة الجرأة على المعرفة في وضح النهار في حين أنّه يتوجب على الأفراد أن يطيعوا بأبلغ دقة ممكنة؟

يعرض «كانط» في النهاية عقداً على «فردريك الثاني» يكون الاستعمال العام والحر للعقل المستقل (أي الخاضع لقوانينه هو) الكفيل الأفضل للطاعة بشرط أن يكون المبدأ السياسي الذي تتوجب طاعته مطابقاً بذاته للعقل الكوني»(٨)

ما أريد أن أقوله هو أنّه بالإمكان - للنّساء والرّجال- مساءلة النص المؤسس من دون الخروج عن الملّة لمن لا يريد الخروج عنها وأنّ المساءلة لن تستوجب تهمة الخروج إذا ما اعترف بعضنا لبعض - نساء ورجالا- بحقّه في بلوغ سنّ الرّشد.

وإذ أعود إلى خاتم الأنبياء وإلى خاتمة الرّسالات تحضرني قراءة «هشام جعيط» للخواتم في كتابه «الفتنة الكبرى» حيث لا يعني «كلام الله الأخير ورسالته الأخيرة لنبيّه الأخير أن الأفق المعرفي مسدود» وإنّما يعني أنّ العقل عند الإنسان هو الّذي سيقوم بعد انقطاع الوحي بما كان يقوم به الوحي المنقطع، أي أن الخاتم انتقال بالبشريّة إلى سنّ الرّشد - إن أرادت البشريّة لنفسها رشداً.

وإذ أعود إلى النّص المؤسّس وإلى قراءته أو قراءاته تحضرني طبيعة النص الديني -أي نص ديني- التي تميزه عن بقية النّصوص والّتي تكمن في انفتاحه... في قابليته للقراءات المختلفة تبعاً لاختلافات الأزمنة والأمكنة، وأنّ هذه القابلية هي سرّ العمر المديد لهذا النّوع من النّصوص؛ قابليّة يمكن التعبير عنها باستعارة مصطلح البنية والقول إنّ النص الديني بنية عميقة تخرج إلى السطح مكتسية - كلّما امتدّ بها العمر- بكلم جديد؛ علامات دالة جديدة؛ حزم جديدة تتشكّل من قديم كلم النّص تكوّنها وتختار مدلولاتها كفاءةَ مكانٍ جديد وظرفَ زمانٍ جديد، وأداءهما.

(٨) M. Foucault. "Qu'est-ce que les lumières?", in Dits et écrits II, 1976-1988, Gallimard, "in Quarto".

وتعيدني القراءات إلى سؤال أدونيس عمّا إذا كان النّص المؤسس هو في جوهره نصّ الذكورة، فتحضرني قراءات جديدة-قديمة للنص تقوم بها نساء يظهرن على صفحات الفضائيات العربية - وأعرف أنّ جنوسة الفرد لا علاقة لها بجنسه البيولوجي- قراءات أسمعها تستعمل لغة قيلت منذ قديم، وتكرّس -لأنّها تنسى التّاريخ- وضعاً للأنثى دون وضع الذكر... ربّما كان له ما يبرره في سياق تاريخي معيّن؛ فأسمع الكلمات تقول غواية الكلمات... تعيدني إلى مركزية اللوغس التي أردت أن أتابع ترحالها.

جسد المرأة وذهنيّة التحريم

عيسى مخلوف

لا بدّ من الإشارة، في البداية، إلى أنّ الخوض في موضوع المرأة في المجتمعات العربيّة اليوم هو ضرب من المغامرة، فهل يسمح الحيّز العامّ الآن بتداول هذا الموضوع بحرّية، وهل ثمّة مناخ ثقافي واجتماعي يتحمّل القراءة الموضوعيّة والعقلانيّة لبعض المواضيع الأساسيّة عندنا وفي مقدّمتها المرأة والدين، خاصّة عندما يكونان متلازمَين؟ السؤال الأوّل إذاً وقبل الشروع في الكتابة، هو التالي: هل يمكن الكاتب العربي، في هذه اللحظة التاريخيّة بالذات، أن يكتب ما يشاء ويخوض في الموضوع الذي يشاء، وما هي حدود الحرية المتاحة له؟ فالمجتمعات العربيّة لا تزال تعيش داخل الزمن الديني القاطع والجازم، القائم على ذهنيّة التحريم التي لا تحتمل النقد، بل التي تُكفِّر ويدفع تكفيرها أحياناً إلى العنف الجسدي أو الطرد أو الدعوة إلى فصل الزوج عن زوجته... ولقد ضاعفت هذه الذهنية أيضاً من تطويقها لحريّة القول والتعبير، فمع تراجع حركة النشر في العالم العربي وتراجع عدد القرّاء إلى واحدة من النسب الأدنى في العالم، بحسب ما جاء في تقرير التنمية حول العالم العربي لهذا العام، تزداد وتيرة مراقبة الكتب ومصادرتها لأسباب «سياسية وأمنيّة» حيناً، وحيناً آخر لأسباب «دينيّة وأخلاقيّة».

الكتابة عن المرأة إذاً، مثل الكتابة عن الدين، تنطوي على مجازفة. والموضوعان، الدين والمرأة

على السواء، من المواضيع الجوهرية التي يتحدّد، تبعاً لقراءتها ومعالجتها، مستقبل العالم العربي، وأوّلاً حضوره في العصر، كما تتحدّد قدرته على مواجهة التحديات المصيريّة الكبرى. ومن غير الممكن أن تستقيم مناقشة هذين الموضوعَين بدون الاعتماد على الفكر النقدي والبحث التاريخي، أي بصورة مدنيّة لا دينيّة. لكن هل أنّ مثل هذه القراءة ممكنة الآن؟ وإذا كانت ممكنة ومتاحة فهل لدينا الأدوات المعرفية اللازمة لتناولها، في مجالات العلوم الإنسانيّة كافّة، وبالأخصّ في تاريخ الأديان؟

إنّ المرحلة التي نعيشها اليوم أشدّ صعوبة وتعقيداً من المرحلة التي عاش فيها كتّاب وأعلام من أمثال قاسم أمين وهدى شعراوي وعلي عبد الرازق وطه حسين. لقد أظهرت الأنظمة العربيّة منذ نيل استقلالاتها الوطنية في الخمسينات والستينات من القرن الماضي أنّها مسكونة بالفكر المُطلَق وهي، عن طريق العنف الذي نبع منها والفراغ الذي ولّدته، هيّأت الظروف الملائمة للانغلاق والتطرّف، ولتحرّك الذهنيّات الأصوليّة على أنواعها. ضاعف من خطورة هذه الأنظمة والتنظيمات المواكبة لها أيضاً أو المتناسلة منها، استعمال بعض الدول الغربية لها وتسليحها ورعايتها طالما أنّ خطرها كان منحصراً في بيئاتها المحلية فحسب، لكن عندما شعر هذا الغرب، وفي طليعته الولايات المتّحدة، أنّ خطرها قد يتجاوز تلك الحدود، خاصّة بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، بدأ ينقضّ عليها، أو بالأحرى على بعضها، باسم «محاربة الإرهاب».

كان لا بدّ من هذه المقدّمة السريعة للقول إنّ موضوع المرأة لا ينفصل عن حركة المجتمع ككلّ، بل هو أحد المقاييس الأساسية لمعرفة مدى نموّه وإنسانيّته، أو مدى تراجعه وانكفائه. وسأحصر تناولي لهذا الموضوع في جسد المرأة بما هو محلّ اللذة والألم، وهدفاً أساسياً للاضطهاد والإقصاء وكيفيّة تمثّلهما في الطبيعة وفي بعض النصوص الذكوريّة الأولى، بدون أن أجرؤ، بالطبع، خاصّة في هذه المرحلة الحرِجة، على تسميتها بالكامل.

«بالوجع تلدين...»، هذه العبارة التي تطالعنا في «سِفر التكوين» ترسم الأفق الأوّل للمرأة وقدرها المحتوم. بشيء من الاشتفاء ترسمه وبشيء من الغضب الذي يشرح قلب الغاضب. ولا ندري كيف كان جسد المرأة قبل إطلاق هذا الحُكم. وهل كان ينسكب الدم شهرياً من جرحها الذي لم يندمل؟ ولمن ينسكب هذا الدم المراق الذي يسبق الحمل ويواكب الولادة، كرمز من رموز الحياة نفسها؟

موضوعياً، وقبل هذا الحُكم «الإلهي» المبرَم، كانت المرأة تعاني وتنزف. تنوجع النساء أثناء الولادة وبعضهنّ يموت، ومنهنّ من لا يزال يموت إلى اليوم. وحتّى بعد أن

يتوقّف النزيف الشهري تبقى المرأة خاضعة لمزاج هذا الجسد وتقلّباته، وهو ما ينعكس على نفسيّتها أيضاً... النظام الطبيعي لا تعنيه عواطف المرأة وأحاسيسها، كما لا يعنيه البُعد الأنثوي فيها. ما يعنيه منها، في المقام الأوّل، هو قدرتها على الإنجاب والدور الذي تلعبه في تأمين استمراريّة النسل. والطبيعة التي وضعت كلّ شيء في مكانه، لم تنسَ غشاء البكارة. لقد ميّزت به المرأة على وجه الخصوص. للمرأة هو هذا الغشاء وليس للرجل، بل هو ساعَد الرجل على الإمعان في التحكّم بجسد المرأة لقرون طويلة، ولا يزال عبره، في بعض مناطق العالم، يتحكّم بها حتّى الآن. أحياناً، في بعض مجتمعاتنا العربيّة وفي طليعتها الأردن، تُلاحَق المرأة لمجرّد الخروج مع رجُل أو النظر إليه من بعيد، وتُرتَكب تلك الجرائم الفظيعة التي اصطلح على تسميتها بجرائم الشرف. ويأتي التقرير الطبّي ليؤكّد، في أغلبيّة الحالات، أنّ الضحيّة لا تزال تحافظ على بكارتها. وهذا ما يعني أنّ غشاء البكارة وحده لا يقي المرأة من الموت بعد أن يصبح الثأر الأعمى هو الردّ الوحيد لِ «إعادة الاعتبار» وللدفاع عن «الشرف»، فتكتسي الجريمة عندئذ بُعداً أخلاقياً تحميه الأعراف والتقاليد والقوانين ذاتها. وما الذي يفسّر اندفاع الزوج إلى قتل زوجته، هذا إذا لم يقتلها أبوها أو أخوها، ما الذي يفسّر ذلك إلاّ صحو الوحش القابع في الأعماق، وهو مروَّض منذ سحيق الأزمنة على ازدراء المرأة وقهرها واحتقارها.

«بالوجع تلدين...» هو الحُكم الأوّل على المرأة الأولى. تحت برج الدم تولد، تُطرد من الجنّة وتموت. من هذه الدماء التي لا يُعرَف من أين تأتي وإلى أين، يبدأ الجسد الأنثوي ينسج خيوط أسراره، ومعها ثنائيّة الرغبة والنفور، اللذة والألم، الولادة والموت...

حتى لا يقع الرجل في السأم أوجد له «سِفرُ التكوين» المرأة. وهي من ضلعه. لكن هذا الضيف المؤنّث الذي جاء ليملأ الفراغ ويلبّي حاجة كان هو السبب، بحسب هذا السِّفر، في تحويل النعيم جحيماً، فالمرأة لم تجنِ على آدم فقط بل على الجنس البشري بأكمله وهي التي دفعته نحو العدَم والموت. لولاها لكان الرجل ظَلّ في فردوسه سعيداً، حراً، نقياً، عارياً كحبّة الندى الأولى، لا يعرف المشقّة ولا الموت. لكنّ المرأة تحالفت مع الشيطان المتمثّل في الحية، الحيوان السامّ و«الأحطّ قدراً»، وكانت ولادتها، ولو من ضلع آدم، مرادفة للخطيئة والرياء والمكائد والشرّ. بعد تعيين العدوّ بالاسم وتحميله أخطاء البشريّة جمعاء، وبصورة جليّة لا تقبل الشكّ مهما عمل العاملون على التأويل والتبديل، كان لا بدّ من رسم خطّة لمواجهة هذا العدوّ، عبر الذلّ والاضطهاد والأسر والختان والرجم والقتل...

ومن المفارقة أنّ التي تؤمّن استمراريّة النسل هي المهدّدة باستمرار بالفناء. في

«ألف ليلة وليلة» تتمكّن المرأة من إنقاذ جنسها من النساء عندما تتمكّن من إنقاذ المَلك من السأم. من خلال الحكايات والمرويات تهذّب روح هذا الرجل المجرم الذي يقتل امرأة كلّ صباح. غير أنّ الحكاية هنا لا تتطابق مع الواقع الذي لا يزال يقتلها، نفساً وجسداً، في الكثير من المطارح.

ولا يكفي الالتفات إلى موقف الأديان التوحيديّة من المرأة، ما قدّمته لها وما لم تقدّمه. فقبل هذه الأديان طالعتنا مواقف سلبيّة منها على لسان عدد من كبار الفلاسفة اليونان، وقبلهم في مختلف الثقافات والحضارات منذ الحضارة السومريّة...

في رسالته الأولى إلى أهل كورِنثوس جاء على لسان بولس الرسول: «الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل. ولأنّ الرجُل لم يُخلَق من أجل المرأة بل المرأة من أجل الرجُل»... ومن رسالته إلى أهل أَفسُس: «أيّها النساء اخضعنَ لرجالكنّ كما للربّ»، «... النساء لرجالهنّ في كلّ شيء». ومن الرسالة الأولى إلى تيموثاوس: «لتتعلَّم المرأة بسكوت في كلّ خضوع. ولكن لستُ آذَنُ للمرأة أن تُعَلِّم ولا تتسلّط على الرجُل بل تكون في سكوت. لأنّ آدم جُبِلَ أوّلاً ثمّ حوّاء. وآدم لم يُغْوَ لكنّ المرأة أُغوِيَت فحصلت في التعدّي»...

ولئن كان موقف المسيحيّة يذهب أبعد من ذلك من خلال الدعوة إلى قهر الجسد وازدرائه وقمع اللذّة وكُره الذات ممّا يعني كُره الحياة نفسها وكُره العالم، من أجل عالم آخر ليس من هذه الأرض، فإنّها، أي المسيحيّة، مع بولس الرسول وآباء الكنيسة، خصّت المرأة برؤية واضحة محدَّدة. لقد توسّع بولس الرسول وآباء الكنيسة بمن فيهم أغسطينوس في تناول هذا الموضوع وعزفوا فيه على وتر واحد. وهكذا فإنّ المسيحيّة، بخلاف المسيح، نظرت إلى المرأة نظرة دونيّة تنهل من العهد القديم، وحمّلتها مسؤوليّة الخطيئة الأولى. وإذا كانت منحتها الأمل بالخلاص فذلك ضمن شروط محدّدة. فهي «سَتَخلُصُ، بحسب بولس الرسول دائماً، بِولادة الأولاد إن ثَبَتنَ في الإيمان والمحبّة والقداسة مع التعقّل».

إذا كان هذا هو موقف المسيحيّة من المرأة، فإنّ موقف الإسلام ينهل من الرؤية ذاتها، فالمؤسّسة الدينيّة التقليديّة المحافظة عملت من المرأة شغلها الشاغل، واعتبرت أنّ جسد المرأة هو لإشباع الرغبات الجنسية للرجل، ونظرت إليها نظرة دونيّة، حتّى أنّ حجّة الإسلام الإمام أبا حامد الغزالي اعتبر الزواج نوعاً من الرقّ وأنّ «المرأة رقيق لزوجها»...

في الصفحات الأولى من روايتها «المحبوبات» الصادرة عن دار «الساقي»، تكشف الكاتبة العراقية عالية ممدوح عن طبيعة الزوج الشرس الذي لا يتردّد في ضرب زوجته.

وهذا الزوج، وهو عسكري، مثال لاستبداد الذَّكَر ومن خلاله السلطة. هكذا فالمرأة هنا منذورة لليأس، متروكة لقدرها، وقدرها هو الإهانة والضرب والذلّ. تقول بطلة الرواية: «لا أحد يلاطفنا كما يجب، الملاطفة نوع من العلاج». وفي مكان آخر من الرواية نقرأ: «... حين كنّا ننتظر أزواجنا بثياب السهرة إيّاها، ندري أنّنا بعد قليل سوف نُضرَب بالعصي والسياط». الضرب حالة قائمة، يأتي قبل السهرة أو بعدها، لا فرق. قبل المجامعة أو بعدها. المجامعة التي تصبح، في بعض الحالات، نوعاً من الاغتصاب. هكذا يصبح جسد المرأة مسرحاً لتفريغ المكبوتات على أنواعها: يجلدونها ويجامعونها «في آخر اليوم».

في الديانة اليهوديّة، ألا يشكر المتشدّدون من اليهود ربَّهم كلّ صباح لأنّه لم يَلدهم نساء، وأنّه «من الأفضل أن يُحرَق التلمود على أن تمسَّه يد امرأة؟»... يذكّرنا ذلك بالعبارة التي وضعها أوريبيدس على لسان ميديه: «وإذا لم تكن النسوة منذورات للخير، فإنّ خبرتهنّ بالشرّ مشهود لها».

قد يكون بولس الرسول أعطى المرأة حقوقاً لم تكن لها في القرن الأوّل الميلادي، كذا الحال بالنسبة إلى الإسلام في القرن السابع، لكن الأمر يختلف الآن إذا ما أخضعنا قراءة موقف الأديان التوحيديّة من المرأة لقراءة مدنيّة تأخذ في الاعتبار التحوّلات التي طرأت على العالم في الألفي سنة الماضية. وإذا كان ذلك بالأمر الممكن في بعض مجتمعات العالم، فلماذا لا يستقيم في المجتمعات العربيّة، فلا يستمرّ تطويق المرأة ومحاصرتها وعدم منحها، باسم القوانين والشرائع المقدّسة، أبسط حقوقها المدنيّة والقانونيّة. هذا لا يعني أنّ المسألة في متناول اليد، بل هي تتطلّب كفاحاً طويلاً. ذلك أنّ المرأة في الغرب، وحتّى في فرنسا التي شهدت ولادة عصر الأنوار والفكر النقدي، تأخّر إعطاؤها الكثير من حقوقها فكان عليها مثلاً أن تنتظر حتّى العام ١٩٤٥ لتنال حقّها في الاقتراع. ولم يؤتَ لها ذلك لولا انخراطها في الحياة العمليّة ولولا الدور الذي بدأت تلعبه في الحياة الاقتصادية منذ نشوء الثورة الصناعيّة وخاصّة بين الحربين العالميّتين.

ولا نظنّ أنّ معركة المرأة في الغرب قد انتهت، فهي لا تزال، وعلى الرغم من الحقوق التي حصلت عليها، منتهَكَة في الذهنيّة التجاريّة. نحن هنا أمام صورة للمرأة يفرضها الإعلان، داخل البيت من خلال ما تبثّه الشاشة الصغيرة، وكذلك في الشارع وفي الساحات العامّة. وتتمثّل هذه الصورة في تشييء جسد المرأة وتسليعه وتوظيفه في لعبة البيع والشراء، وفي رؤيته من زاوية المردوديّة المادية. وهكذا فإنّ ما يُعطى من حقوق للمرأة يقابله سلب لهذه الحقوق، حتّى ولو على المستوى الرمزي، عبر

تحقير صورتها وحصرها، هي الأخرى، في الغريزة الجنسيّة.

أعود إلى النصوص الأولى لأقول إنّ بعضها أسّس للحقد على المرأة وكرّس سلطة الذكَر الفظّ عليها، وترك أثره، أي بعض تلك النصوص والتعاليم، على مئات الأجيال وملايين البشر. حتّى أنّنا نتساءل عمّا إذا كانت الذهنية الذكورية الواقفة وراء تلك الأدبيّات تريد أن تقول إنّ الحياة كم تبدو أكثر مرحاً وسعادة لو كان ثمّة طريقة أخرى للولادة غير التي تمرّ عبر بطن المرأة. على أيّ حال، ألا تَحصر تلك الذهنيّة المرأة وتُحاصرها في وظيفتين اثنتين: الإنجاب والمنزل بما في ذلك خدمة الزوج وإشباع رغباته؟

ضمن هذا المناخ العامّ لا مكان فعلياً للمرأة، وإذا ما انوجدت فبوصفها مملوكة وتابعة وفي موقع القاصر دائماً حتى لو أصبحت أمّاً وجدّة. أمّا مكانها ففي الانكفاء وفي الداخل. الداخل هو للمرأة، أي لها أن تكون داخل المنزل فحسب، أمّا الخارج، أيّ كل ما هو خارج المنزل، أيّ العالم أجمع، فهو للرجل. حتّى المنزل، ضمن الرؤية العربيّة والإسلاميّة، فهو مصمَّم بطريقة هندسيّة تأخذ في الاعتبار وجود الأنثى، «هذا الكائن الغريب»، وضرورة حجبه عن الخارج. هكذا يصبح المنزل نفسه، هو الآخر، حجاباً. إنّه حجاب كبير يحاصر المرأة. حتّى طريقة هندسته (الانفتاح نحو الداخل/ الانغلاق على الخارج) تذهب في هذا الاتجاه وهذا ما يستحقّ دراسات قائمة بذاتها.

لا العين ينبغي أن تراها ولا هي ينبغي أن ترى، وإذا ما رأت فمن وراء حجاب، أي بطريقة موارِبة، محدودة، تساعدها على رؤية الجزء المجتزَأ لا الكلّ المكتمل. (هذا الموضوع، أي كيف ترى المرأة العالم من وراء الحجاب، يستحقّ الدراسة أيضاً، كما تستحقّ الدراسة المعمّقة نظرةُ الأطفال إلى أمّهاتهم المحجّبات والصورة التي يمكن أن تنبني في أذهانهم عنهنّ).

الحجاب لا يمنح المرأة المدى اللازم للنظر بِحُرّية وفي الاتجاهات كلّها. يطوّق العين ويحدّ من اتساعها، بل ومن تَواصلها مع العالم المحيط بها، ومع الفضاء الخارجي وصولاً إلى أبعد الكواكب والنجوم. «لا أستطيع أن آمل/ بأن ألمس السماء بذراعيّ»: هذا البيت من الشعر يعني أنّ كاتبته الشاعرة الإغريقيّة سافو، كانت تريد، بعد أن رأت السماء بعينيها، أن تلمسها بذراعيها، وفي هذا توق إلى التجاوز. تَجاوز المصير البشري المحدود، في الزمان والمكان. إنّه أيضاً تعبير عن الحاجة إلى الاتساع، في محاولة لأن نكون أكثر ممّا أوتي لنا أن نكون. لنحظى بملامسة الأبعد فينا والأعمق.

الحجاب ليس بِلباس. اللباس لتغطية الجسد، أمّا الحجاب فلتغطية الجسد الذي أصبح، في عين الآخر، «عَورة». تحجيب المرأة هو تحويلها إلى مجرّد كائن جنسي،

وهو حصرها في الغريزة الجنسية وما يمكن أن تولّده عند رجل لا يستطيع النظر إليها إلا من هذه الزاوية.

المرأة المحجّبة غير مرئية، إذاً هي غير موجودة. لأنّ النظر لا يكشف فقط عن الخارج القريب أو البعيد، بل يدلّ أيضاً على وجوده. مفهوم النظر الذي صاغه جان-بول سارتر في كتابه «الكائن والعدم» يشير إلى أهمية دور الآخر الذي ينظر إلينا، إذ «يكفي الآخر أن ينظر إليّ لأكون ما أنا عليه»...

الحجاب هو ارتداد إلى داخل الخوف نفسه. أي أنّ الرجل الذي يخاف من المرأة ويدفع إلى تحجيبها، يجعلها هي نفسها تخاف. من الحياة تخاف ومن الآخرة. الحجاب ليس فقط قطعة قماش تغطّي الرأس والجسد حتّى القدمَين، أو الرأس والوجه معاً، الحجاب هو أيضاً ذهنيّة وسلوك وموقف. من هنا فإنّ رقعته الآن تتّسع لتغطّي المجتمع بأكمله.

إنّ المجتمع الذي يقبل بتحجيم نسائه ويحاصرهنّ بالحجاب وبطبيعتهنّ البيولوجيّة ذاتها هو مجتمع مجمَّد ثقافياً، تتآكل الرجل فيه فكرة الجنس بأكثر تصوّراتها واستيهاماتها رُعباً وغرابة... إنّ خوف الذكَر من أن تُشتهى زوجته يخفي أيضاً خوفه من نظرته هو نفسه إلى المرأة التي يصبح وجودها مصدر تهديد له. يرغبها ويشتهيها لكنّه يريد قتلها في آن واحد، كشهريار. يأخذها متى يشاء ويرميها متى يشاء. لعبته هي، تتحوّل في عينيه إلى شيء معيب ينبغي أن يخفيه ويتستّر عليه.

غير أنّ أخطر ما في الموضوع هو حين تتماهى صورة المرأة عن نفسها مع صورة الرجُل لها، فتَقبل هي ذاتها بالحجاب، وتذهب إليه راضية مطمئنّة، وهي مُقبلة عليه أكثر فأكثر في عالمنا العربي في الوقت الراهن، وحتى قبل أن تبدأ تظاهرات النساء في بعض العواصم العربيّة ردّاً على القرار الفرنسي المتعلّق بالحجاب.

لا بدّ من التنبّه أيضاً إلى الفرق القائم بين إقبال المرأة البالغ على ارتداء الحجاب، ودفع الفتاة القاصر إلى ارتدائه...

من الأزمنة القديمة دائماً. من زمن الأساطير السابق لزمن الأديان، ولمرحلة ما بعد الأديان، لا يعني جسد المرأة ذاته بقدر ما يعني تاريخ البشريّة جمعاء. منذ البداية، قبل العاطفة والحبّ وبعد انقضائهما. منذ أن كان رجل ما قبل التاريخ يضاجع المرأة مضاجعة الحيوان للحيوان، أي بصورة محض غريزيّة. يضاجعها ولا يعنيه ما إذا كانت راغبة في مضاجعته. فهل يا ترى ابتعدنا كثيراً عن هذه الصورة؟

لقد لعبت المؤسّسة الدينيّة التقليديّة دوراً كبيراً في تغذية الحقد على المرأة والنظر إليها بوصفها كائناً جنسياً خطِراً يثير الفتنة والغرائز، وهذه الرؤية الأبويّة الاستبداديّة

التي ترقى إلى عصور ساحقة تجد مرجعيّتها وسندها في التشريعات المختلفة التي تتعارض مع مواثيق حقوق الإنسان الأوّليّة. وهي، هذه الرؤية أيضاً، تتحكّم في المجتمع ككلّ وبالأخصّ في المرأة، سواء كانت أمّاً أو زوجة أو أختاً أو ابنة. من هنا، فنحن لا نعيش في الزمن الديني فقط، بل أيضاً في ما يمكن تسميته بالصَّرع الديني. الخائفون المذعورون هم أنفسهم الذين يزرعون الخوف في النفوس.

وما كان للمتشدّدين الدينيين أن يلعبوا هذا الدور، ويستبيحوا الإنسان في حياته، لو لم يكن المناخ السياسي السائد، في الكثير من الدول العربيّة، مواتياً لذلك، وحارماً المرأة من أبسط حقوقها المدنيّة ومن قوانين الأسرة والأحوال الشخصية.

تشير الكاتبة والباحثة المصريّة فريدة النقّاش في كتابها المهمّ «حدائق النساء (في نقد الأصوليّة)» إلى مسؤوليّة النّخب السياسيّة العربيّة ومعها الحركات المتطرّفة والمتشدّدة دينياً في ترسيخ النظرة الدونيّة للمرأة. وتعتبر فريدة النقاش أنّ بعض الحركات الإسلاميّة السياسيّة «قوّة رجعيّة معادية للمرأة وتدمّر منجزاتها»، «تهدر مبدأ المساواة وتضع المرأة في مرتبة أدنى بسبب جسدها». وتشير المؤلّفة أيضاً إلى مسألة مهمّة هي التعامل بحذَر مع الفكرة التي تربط بين الدين في حدّ ذاته والتخلّف الذي تعاني منه المرأة، وتقدّم مثالاً على ذلك الديانة اليهودية التي تحتقر المرأة وتنتقص من حقوقها وتمعن في إذلالها ومع ذلك فإنّ «وضع المرأة في القانون وفي الحياة العامّة في الدولة العبرية هو أكثر تقدّماً بما لا يقاس من وضعها في البلدان العربية والإسلامية»...

إذا كان التعاطي مع المرأة عموماً، وليس فقط مع المرأة العربية، يختصر جزءاً أساسياً من تاريخ البشرية ويكشف صراع هذه البشريّة مع نفسها، فكيف نتعاطى نحن اليوم مع المرأة عندنا؟ وكيف نواجه هذا الموضوع إذا لم نضع أزمة تَعاطينا مع المرأة في سياقها العامّ، السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافيّ؟ إنّ النظرة المريضة إلى جسد المرأة، والتي حكمت المجتمعات العربيّة، أجيالاً وقروناً، ينبغي التخلّص منها، بل ينبغي تخليص الرجل والمرأة على السواء من الذهنيّة الذكوريّة التي تطبع المجتمع العربي برمّته، وإعطاء المرأة حقّها في الحياة، في الهواء والشمس، وإلغاء أشكال التمييز ضدّها. والحاجة إلى التغيير هنا ليست فقط حاجة إنسانيّة وأخلاقيّة، وإنّما هي أيضاً حاجة اقتصادية واجتماعية وتنموية، وتلبية هذه الحاجة بوجهَيها الإنساني والتنموي باتت مسألة ضروريّة ومُلِحّة وإلاّ ظلّ العالم العربي والإسلامي خارج العصر وخارج العالم.

لور مغيزل

أنسنة الحقوق وعقلنة النضال

خالدة سعيد

يُدهَش المتأمل في مسيرة لور مغيزل إذ يتكشّف له التداخل الصميمي بين حياتها الشخصية والمهنية أو معرفتها المتخصصة، من جهة، وبين نضالها وإنجازاتها ثمّ مسؤوليتها عن مصير هذا الإنجاز.

يُدهَش للمبدئية والعمق الأخلاقي والمعرفي والسياسي لكل عبارة عفوية صدرت عنها. بل إنّ بعض عباراتها العفوية والعاطفية العائلية من قبيل «جوزيف وأنا»، لدى التعبير عن رأي أو موقف تمثل التكامل بين حياتها ورسالتها، وتصلح ملخّصاً لمنطلقها النضالي فكراً ونهجاً.

لقد وجهت طاقاتها وتخصصها المهني لخدمة قضية عامة معرفياً وإعلامياً وميدانياً بل حياتياً. فهي كمحامية لم تكتف بأخلاقية الممارسة المهنية وعلميّتها، بل تجاوزت حدود المهنة المرتبطة بالدفاع عن أفراد في حالات وملابسات محدودة، إلى الدفاع عن العام أو الانخراط في مهمة تغيير الأوضاع القانونية للإنسان عامة، وتغيير الوعي بهذه الأوضاع، باستقلال عن مختلف السلطات والإكراهات أيّاً كان نوعها. تجاوزت مستوى الكفاح النظري المبدئي العلمي إلى مستوى الانخراط العملي في حركة مطلبية وتثقيفية على مدى نصف قرن.

من هنا أنّ لور مغيزل هي، في وقت واحد، المثقف العارف الملتزم وعياً وموقفاً وفكراً

وكفاحاً عملياً والمثقف التقني معرفةً وتعبيراً وعملاً وأسلوباً.

لذلك أقول إنّ خطاب لور مغيزل هو كلمة ـ فعل. إنه «مرافعة»، لكن عن عالم تاريخي. هو مرافعة لشدة انضباطه داخل حدود المَبادئ القانونية وأصولها، مع التأصل العميق في الروح والقيم التي تنتج القوانين. عملت طوال حياتها المهنية، بل منذ دراستها الجامعية لتغيير القوانين بحيث تلغي المسافة بين روح القوانين ونص قانوني معيّن مخالف لهذه الروح، التي هي العدل والمساواة بين البشر. وقد كرست نفسها من أجل تحقق هذه الروح، واقعياً، بالنضال والتوعية وتذليل العوائق وتوفير الفرص.

خطاب لور مغيزل المبدئي هو ذاته تقنيّ، إذا صح وصف خطاب الحق بأنه تقنيّ. إنه تقنيّ لأنه يعتمد لغة وأسلوباً تفرضهما ضرورات أو مقتضيات النضال لوضع هذا الحق موضع الحضور في الحياة. لا مجال هنا لأي بلاغيات مهما كان جمالها ما لم تكن موظفة للتحليل وللإقناع والوضوح. نصّها ليست غايته في ذاته بل في وظيفته أي في جلاء المعنى وخدمة الهدف.

إنه خطاب لا يتخلّى عن دقته وتخصّصه فيما يتحرّك في هذا الحقل الشائك المتداخل بكل تعقيدات السياسة والتباساتها. وهو يختار التخصّص في مجال، ولكنه يفتحه على الأفق الإنساني الواسع. وبقدر ما هو متخصّص هو راءٍ متجاوز، بما أنه ينطلق من موقف إنساني عام ورؤى تمثل تصوّراً لمفهوم الحق ونظراً إلى الإنسان لا يغفل عن خصوصياته الثقافية، ولكنه لا يتّهم هذه الخصوصيات بجعلها مطيّة وذريعة للظلم والحطّ من إنسانية نصف المواطنين. لقد وضعت لور مغيزل القضية في مدار إنساني، ورأت الخصوصية في نطاق حضاري، رافضة ذريعة الخصوصية، منزِّهةً لها عن أن تُتَّخذ مسوّغاً لتجنيس الحقّ.

إنّ خطاب لور مغيزل يواجه، بتجرّده وإنسانيته، الرضوخَ لعادات وتقاليد تراكمت بعوامل مختلفة. ولكنها لا تدخل في مناقشة هذه العوامل ولا في منطقها. فمنطق هذه العوامل يقع في ما يلي ويتبع أولوية الحق. وهي قد حدّدت ميدان تأمّلها ونشاطها في ما له الأولوية وما يقع في الجذر من مسألة الحقوق.

ويندر أن نجد خطاباً ظلّ، كهذا الخطاب، طوال نصف قرن ملازماً لنسق واحد ومنضبطاً بلهجة واحدة يغيب عنها كلّ انحياز أو انفعال، تلتزم حقل تخصصها ومستواها الإنساني في وقت واحد.

أعمال لور مغيزل

المؤلفات التي وضعتها لور مغيزل هي على قدر كبير من التماسك والتكامل. إنها تمثل ما أشرت إليه من الانضباط التخصصي ـ الفكري الإنساني وأخلاقيته. أقول

الانضباط لأنّه لا بلاغيات أو إنشائيات في كتبها التي تحمل عناوين دقيقة بالغة الدلالة على مضامينها:

ـ **المرأة في التشريع اللبناني في ضوء الاتفاقيات الدولية، مع مقارنة بالتشريعات العربية**، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي ـ بيروت، ١٩٨٥

ـ إعرفي حقوقَك: «**حقوقكِ في العمل**»، عن الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٤، سلسلة «الدليل»

ـ إعرفْ حقوقَك: «**نحن مواطنون**» عن الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان، بيروت، ١٩٩٦ سلسلة «الدليل»

ـ «**حقوق المرأة الإنسان في لبنان**» (في ضوء اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة)، مؤسسة جوزيف ولور مغيزل، ١٩٩٧

ـ «**نصف قرن دفاعاً عن حقوق المرأة في لبنان**» ـ وثائق التاريخ: ١٩٤٧ ـ ١٩٩٧، أرشيف لور مغيزل، مؤسسة جوزيف ولور مغيزل، ط٢، بيروت، ٢٠٠٠

أتوقف عند كتابها الأخير، «**نصف قرن دفاعاً عن حقوق المرأة في لبنان**» الذي بدأت بتنظيمه قبل وفاتها بالتعاون مع الباحث أنطوان مسرّة ومع طوني جورج عطا الله. وقد صدر بعد وفاتها عن «مؤسسة مغيزل» مع مقدمتين لمسرّة وعطا الله، وهو يقع في ٨١٤ صفحة.

ينقسم هذا الكتاب ـ الملفّ إلى قسمين رئيسيين:

الأول يقدم لمحة عن نشأة لور مغيزل وبيئتها ومنطلقاتها ورؤيتها والطريق الذي سارت فيه وسائر مواقفها، وذلك عبر أحاديث ومقابلات صحفية ومداخلات ومحاضرات.

والثاني يتألف من مقالات ومذكرات مرفوعة إلى جهات مختصة، وأحاديث صحفية، وبيانات وردود قصيرة أو موسعة، منظمّة بالتسلسل بحسب المحطّات والمعارك التي خاضتها، وما رافق تلك المحطّات من المواقف والأخبار والتعليقات المنشورة في الصحف، ونصوص القوانين أو مشروعات القوانين. وهذا القسم يشكل سجلاً متسلسلاً بحسب تواريخ المعارك والقضايا التي تمّ خوضها بدءاً من عام ١٩٤٧، أي بدايات لور نصر (التي ستصبح لور مغيزل) ويوم كانت مختصة بشؤون المرأة في «حزب الكتائب». والمعركة الأولى التي شاركت فيها كانت معركة النضال من أجل حقوق المرأة السياسية.

هذا **القسم الثاني** تغلب فيه مساهمة لور مغيزل؛ لكن إلى جانبها نجد أسماء عديدة ممن شاركن أو شاركوا في القضية نفسها. وهذا التدوين لبعض المشاركات هو، في رأيي، ملمح أساسي من ملامح عمل لور مغيزل وخطابها المطلبي. لقد جعلت هذا القسم يؤرخ للعمل الجمعي ويقدم الوجه الجميل الحيّ المتعدّد لحركة حقوق النساء في لبنان. وفي هذا الوجه المتعدّد نكتشف تنوع الاتجاهات وحضور رجال لامعين لا يقلّون اقتناعاً واندفاعاً عن صاحبات المواقف والأفكار المستنيرة. وعلى الرغم من أهمية القسم الأول الذي يقدّم صورة لور مغيزل ومنطلقاتها ومداخلاتها، فإن القسم الثاني يقدّم مراحل النضال ومحطاته بدءاً من معركة الحقوق السياسية وصولاً إلى حق النساء في العمل الديبلوماسي ودخول سائر الوظائف في الدولة وصولاً إلى المعركة الكبرى التي دارت من أجل دخول النساء في سلك القضاء. الواقع أنه لكل قسم من أقسام الكتاب معانيه ومقوّماته وأهدافه التي لا تنفصل عن مجمل رسالة العمل أو الأرشيف.

ففي **القسم الأول** من هذا الأرشيف حيث نتعرف على حياة لور نصر مغيزل نكتشف أنّ النضال من أجل المساواة في الحقوق هو قصة حياتها؛ فهو غير منفصل عن قصة حبها وحياتها الدراسية والعائلية والمهنية والسياسية. والعبر التي تبرز في هذا القسم غزيرة عالية، تكشف طبيعة النضال الذي خاضته والقيم التي اهتدت بها، والخطوات الواعية المدروسة المبرمجة التي خطتها، بل تكشف فهمها لجماعية النضال ووطنية الحراك والمقاربة، وتجاوزها للمزالق الطائفية والفئوية. لأنّ النضال الذي يُخاض في أفق الأنسنة وروح العدل لا يقدر أن ينزلق إلى الفئوية دون أن يفقد روحه وهويته.

وإذا كانت في أحاديثها المتعددة التي ترد في هذا القسم الأول، في معرض الكلام على المعارك من أجل الحقوق، تبدأ الكلام بعبارة «أنا وجوزيف» أو «جوزيف وأنا»، فإن المسألة أكثر من تعبير عاطفي واعتراف بدور جوزيف مغيزل المؤكد في هذا النضال. إنه إرساء مبدأ:

فهي لا ترى النضال في سبيل حقوق النساء إلا نضالاً مشتركاً بين النساء والرجال لأنه بالطبع ليس نضالاً ضد الرجال؛ ولأنه بقدر ما هو نضال من أجل نيل حقوق النساء، هو عمل لتوكيد حقوق الرجال وتوكيد هويتها الإنسانية.

أما **القسم الثاني** من الكتاب والذي يضم سجلاً شبه جمعي لمراحل المطالب والتدرّج فيها فهو توكيد على السمة الوطنية العامة، كما أنه تحية لتلك الجهود الجماعية وبطلاتها وأبطالها. لقد أرادت لور مغيزل أن ترسم خصوصية حركة الحقوق التي

نهض بها نساء ورجال في لبنان فجعلت كتابها كتاباً جمعياً. من هنا أنّ هذا القسم الثاني، أو الأرشيف، يتكوّن من كلمات ألقتها في مناسبات وطنية أو عالمية، ومن مقابلات صحفية ورسائل مرفوعة إلى جهات رسمية، وهو ما يكشف عن الاستمرارية والتكامل والترابط في نضالها. كما يضم الأرشيف قصاصات صحفية عن مقابلات وتصريحات ومداخلات لشخصيات مختلفة من نساء ورجال، ويشتمل على رسائل وجهتها منظمات نسائية مختلفة أو أحزاب وتجمعات ونواب إلى المراجع المسؤولة في الشؤون المتعلقة بحقوق الإنسان، ومعظمها يطول حقوق المرأة الإنسان. وتكون بذلك قد قدمت كتاب تاريخ يتتبع مسيرة العمل الجماعي وتشكُّلَ الجمعيات النسائية المختلفة في روابط، منذ منتصف القرن العشرين؛ ويؤرّخ لتفرّقها في البداية بموجب الطوائف ثمّ ائتلافها في اتّحادات وروابط وطنية مشتركة لتوحيد الجهود في القضايا الأساسية. إنه تاريخ متسلسل موثّق للمنطلق الجمعي الوطني لحركة حقوق المرأة الإنسان ولجميع اللواتي والذين شاركوا في تلك الحركة وأعطوها هويتها الإنسانية الوطنية وقوتها، وبالنتيجة فاعليتها وثمارها.

أنسنة الحقوق

لقد وضعت لور مغيزل قضية حقوق المرأة في مدار الماهية الإنسانية والقيم الإنسانية والتطلعات إلى إنسانية عادلة، ولم تحشرها في مضيق الصراع بين جنسين أو المفاضلة بينهما. بل جعلت حقوق النساء محك اختبار لإنسانية القيم ومصداقاً لعدلها حيث لا إنسانية بلا شمول.

انطلقت من مرجع مبدئي أعلى هو إنسانية الإنسان، ومن مرجع نظري مشترك هو القانون، ومرجع عالمي مشترك هو حقوق الإنسان، فضلاً عن مرجع التجربة الشخصية الأسرية في بيت آمن بالمساواة ومارسها وطبقها على الجميع.

بتعبير آخر انطلقت من مبدأ ومن فهم للقانون والحق يرفض أن يكون فيه إنسان بحقوق وإنسان بلا حقوق أو حتى نصف حقوق.

إنه مبدأ **الأنسنة بدل الجنسنة**. لأنّ الحق الذي يمنح لجنس بينما يُحرم منه الآخر بحجة اختلافه الجنسي لا يعود بالنتيجة **حقاً إنسانياً** بل يصبح **امتيازاً جنسياً**. ولا يكون بأية حال من حقوق الإنسان ما دامت المرأة شريكة في الإنسانية.

ولقد تجاوزت دائماً الدعاوى التي تمترس وراءها المدافعون عن التقاليد القمعية التي تفرق، لأنها محفوفة بلغة شائكة ملتبسة مثيرة للحساسيات وحافلة بمخاوف الفئات الخائفة أساساً من أي تغيّر وإن كان لجهة إنصاف نصف جماعتها.

تأسيساً على هذا الموقف المبدئي وهذا الاحترام للإنسان وللقانون الذي اتخذته طريقاً في الحياة بدأت طريقها.

لذلك فإنّ السمة الأولى لحراك لور مغيزل هي البعد عن التناقض الذي تقع فيه بعض الحركات حين تجنسن المعركة، لأنّها لا تراها إلاّ معركة شمولية الحقوق؛ وترى هذه الشمولية شرطاً لإنسانيتها. ومن شروط هذه الشمولية الانفتاح والانتماء إلى معركة جماعية. إنها، بوضوح، معركة **أنسنة** الحق الذي تواصلت **جنسنته** عبر تاريخ طويل. إذ كانت الحقوق حقوقاً لجنس معيّن بناء على مواصفات وفروقات بيولوجية ـ اجتماعية. كانت توكيداً على طبقية بيولوجية وظيفية محددة.

ولا تتمثل **أنسنة** المعركة في الشراكة التي سبقت الإشارة إليها وحسب، بل في خصوصيات نص لور مغيزل الذي يتميز من نصوص وأساليب عديدة في الحركات النسائية. نجد هنا أنّ التوكيد على سمة النضال الحقوقي الإنساني وشموليته مقصود وواضح عبر أسلوب علمي منضبط دقيق بعيد عن أي غلوّ انفعالي شاكٍ اتّهامي أو خطابي.

فالنضال من أجل الحقوق لا يقدر أن يكون محصوراً في المطالبة بحقوق النساء مع تناسي الوضع العام. وهي تقول «فنحن لم يكن يوماً هدفنا الأخير مساواة المرأة بالرجل. فماذا تستفيد المرأة المواطنة إن هي تساوت والمواطن في ظل نظام طائفي تعوزه الممارسة الديمقراطية وتحديث الدولة وسيادة القانون وصون المؤسسات؟»

وفي اليوم العالمي للمرأة في ٨/٣/ ١٩٩٦ تختتم كلمتها بالقول:

«فمعرفتنا عقيمة، ووعينا لا قيمة له، وتحررنا لا جدوى منه، إن لم يكن معرفة ووعياً وتحرراً للجميع، نساء ورجالاً.»

لذلك فإن قراءة لور مغيزل لا بدّ أن تكون قراءة لنصوصها وفي الوقت نفسه قراءة لمنطلقاتها وطبيعة مبادراتها ولنهجها العملي في النضال.

ذريعة الخصوصيات الثقافية

تحركت لور مغيزل ورعيلها في مواجهة مراجع تملك حصانتها وثوابتها. والتحرك في مسألة حقوق النساء يمسّ أشد المواقع حساسية، بما أنه يواجه تقاليد وأحكاماً تحتمي بالموقع الديني، ويعترض على قوانين اكتسبت مع الوقت صفة الحصانة وحال اللامساس، باسم الخصوصيات الثقافية حيناً، وبحكم ترسخ العادة حيناً وحيناً باسم أعراف لا يُفهم منطق حمايتها مثل جرائم «الشرف» مثلاً. لكنها رفضت سياسة التذرع بالخصوصيات الثقافية بشكل عام دون أن تخوض في التفاصيل. فهي كحقوقية تدرك بعمق أنّ الحقّ الإنساني يقوم في مقدمة المنطلقات والاعتبارات وفي ما يسبق التنوّع

الثقافي بما أنه يقوم في ما يسبق التنوّع الجنسي وسائر التنوّعات. مع التنوع الجنسي أو الإتني أو غيرهما تبدأ الثقافة بتلاوينها اللامتناهية. لأن الثقافة حيثما تعلقت بالفروق كانت تلويناً للفروق والتنوّع، بل توكيده وتزيين الاختلاف وكتابة معانيه؛ الثقافة هي تفسير خاص للحياة، والصورة المبتكرة لها؛ إنها فن الاحتفال بالفروق وترميزها وإنتاج الصور والمعاني التي تفسرها أو تمجدها وتغنيها؛ الثقافة هي توكيد الحق في التنوع لا إدانة للتنوّع. ولا تناقض بينها وبين الحق، لأنّ الحق هو التجريد الأعلى، ما قبل التنوع وما قبل الثقافة، لأنه مقترن بإنسانية الإنسان.

(ولنتذكر أننا هنا نتكلم فقط على حقوق الإنسان ولم نصل بعد إلى مرحلة الكلام على حقوق الحياة).

لذا فإنّ الاختلاف في الحقوق باسم الخصوصية الثقافية هو تحكيم مسبق للجزء والفرع بالأصل، وتجاهل للمنطلق الإنساني المشترك والأصل الإنساني المشترك.

فكما أنّ هناك تباينات ثقافية بين عرق وعرق وقومية وقومية تصل إلى حدود قصوى دون أن تمنع الشراكة الكاملة في حقوق الإنسان، فإن التباينات بين الرجال والنساء مهما نما حولها من فروق ثقافية لا تقدر أن تكون ذريعة لحجب الشراكة في حقوق الإنسان.

وذريعة الفروق في مجتمع ما لا تعني إلا أنّ هذا المجتمع ليس بعد في مستوى فهم أو تصوّر الإنساني، وهو بالقطع، وبالاختبار التاريخي، مجتمع لا يعرف مبدأ المساواة في الحقوق الإنسانية حتى بين الرجال. إنه مجتمع عنصري أو قبلي أو طبقي بالمعنى الذي عُرف في القرون الغابرة (كالفوارق بين طبقة النبلاء والفلاحين وخرافة الدم الأزرق والدم الأحمر) أو هو مجتمع تعصّب لا يعترف بالآخر المختلف (إتنياً أو جنسياً أو دينياً). وهذا الغلو في التمييز الحقوقي بين الناس على أساس البيولوجيا والجنس وأحياناً المعتقد (الديني أو السياسي) هو جزء من موقف عام شامل يجنح إلى التمييز على أسس أخرى اقتصادية أو سلالية قبلية عنصرية أو غيرها. ونجد كيف كان يشترك في صفة النجاسة مثلاً النساء والمختلفون في الدين واللون والسلالة والوضعية الحقوقية كالعبيد (لا في اليهودية وفي بعض مراحل تاريخ الإسلام وحسب بل في ديانات أخرى عديدة ولدى سلالات مختلفة). ولا يزال في بعض البلدان (كالهند) جماعة تُعتبَر نجسة لا تُمسّ مع أن القوانين الحديثة ساوتها بغيرها.

التربية على الديمقراطية

الحقوق هنا، كما تراها لور مغيزل وكما عملت لها، تنهض على وعي عام بالمبادئ التي يرتكز عليها القانون، وبروح القانون باعتباره معرفة أساسية وحاجة اجتماعية

حيوية أولية لا عافية للمجتمع بدونها. فالحق طريق وإنجاز.

من هنا أنّ الوجه الثاني لنضال لور مغيزل الثقافي تمثّل في منحى تربوي تثقيفي هو تثقيف المواطن بثقافة الحق، أو التربية على الديمقراطية:

فهي في مبادراتها إلى نشر ثقافة القانون انطلقت من أنّ القانون، وإن كان مهنة القضاة والمحامين، ليس شأنهم حصراً ولا شأن المشرّعين وحدهم، بل هو شأن عام وشاغل عام وخير مشترك وثقافة تأسيسية لا يصح الجهل بها. إذ لا يُعقل أن يجهل الإنسان انتماءه إلى مجتمع وما ينظم هذا الانتماء والعلاقات التي تتمثل فيه، كما لا يصحّ أن يجهل ما يضمنه له من حقوق وما يفرضه عليه من حدود. فوق أن المواطن ينبغي أن يعي باستمرار حركة التطور وموقع القانون منها كي يُصار إلى تعديله في حال التباين. من هنا أنّ لور مغيزل وجهت نشاطها وأعمالها نحو فهم رفيع للديمقراطية كممارسة حركية حية وأسلوب حياة.

فقد رأت أن لا ديمقراطية مع جهل الناس حقوقهم وتنازلهم عن ممارستها والتسليم بها للحاكم أو للزعيم السياسي أو الديني أو للزعيمة، وكذلك للأب أو للزوج أو الأخ أو غيره. فالديمقراطية والحقوق وسائر الشؤون العامة هي شغل الجميع ومسؤوليتهم، شغل كل فرد بمفرده. لذا ربطت لور مغيزل ربطاً وثيقاً بين نيل الحقوق وبين معرفة الناس أصحاب الحق لهذه الحقوق وممارستها والعمل على ترسيخها واستكمالها وتطويرها، بما أنّ الحقوق هي ترجمة للعلاقات، والعلاقات تتطور بتطوّر الحياة ومفاهيمها. وكما قال أنطوان مسرّة في مقدمة «**نصف قرن دفاعاً عن حقوق المرأة الإنسان في لبنان**» معلّقاً على نهج لور مغيزل: «عندما تتحوّل الحقوق إلى مادة استهلاكية تستفيد منها الأجيال الحاضرة دون متابعة النضال في سبيلها فإنّ الديمقراطية تصبح في خطر» (ص ١٥).

وتشدد لور مغيزل على أنّ هذا الوعي القانوني هو معنى المواطنية الفعلي؛ لأنّ المواطنية تبقى افتراضية وسلبية بدون معرفة الحق وممارسة الحق ورعايته والسعي لاستكماله وتطويره. هكذا لم تقتصر لور مغيزل، في نضالها لاستكمال شروط المواطنية للنساء، على العمل لتصحيح القوانين التي تعتمد المعيار الجنسي وتضيّق الحدود على إنسانية النساء، في اتجاه استبدالها بقوانين تنطلق من المعيار الإنساني والإنسانية الكاملة للجميع؛ بل عملت على نشر ثقافة القانون ومسؤولية الفرد عن تفعيل القانون. لأنّ هذه الثقافة وهذه المسؤولية هما ما يكفل حيوية الديمقراطية وحياتها. ولأنّ الجهل بهذه القوانين أو عدم تفعيلها هو تنازل عنها. فكما تقول في كلمة لها بتاريخ ١٩٩٦/٣/١ بمناسبة احتفال بتقديم «الدليل» الذي بدأت نشره في إطار نشاطها في «الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان»:

«الحق الذي لا نعرفه أو لا نعرف ممارسته هو حق غير مفيد وأكاد أقول غير موجود. وفي التعريف بالحقوق، نهدف ليس فقط إلى حسن ممارستها بل وإلى تطويرها.»

كما تقول: «إنّ معرفة المواطن حقوقه وواجباته هي من الدوافع الرئيسية لممارسة مواطنية أفضل. » من هنا أنه لا حق بلا معرفة الحق. ولا معرفة بالحق بلا ممارسة للحق. وفي هذه الممارسة نلمس وندرك التساوق والتناغم أو الخلل والتفاوت بين الحقوق والواقع الاجتماعي.

فالحقوق بما هي تعبير عن الواقع الاجتماعي، يمكن أن تستبق هذا الواقع أو تتخلف عنه، لا سيما في المرحلة المعاصرة حيث التطور يتمّ بإيقاع سريع. ونعرف أن تغير الحقوق لا يغير الواقع السياسي والاجتماعي آلياً بل يتطلب جهداً ووقتاً وتطورات. كما أن تطور الواقع لا يستدعي تغير الحقوق آلياً. فالنساء بدأن العمل منذ ثلاثة أرباع القرن، مع ذلك تأخرت القوانين عن الاعتراف للمرأة بحقوق متساوية في ميدان العمل وباستقلالية القرار والمبادرة الاقتصادية وحرية الانتقال. ومن جهة ثانية نالت المرأة حقوقها السياسية مبدئياً، بفضل نضال رائدات ورواد، ولم تترجم هذه الحقوق إلى واقع عملي. فالنساء حتى الآن لا يمارسن فعلياً حق الانتخاب بحرية، ولا المرشحة للانتخابات تقنع الناخبين ولا حتى الناخبات. ولا مجال للمرأة في الندوة النيابية إلا «في ثياب الحداد» كما تعبِّر لور مغيزل أي لتحل محل أب أو زوج سقطت ولايته بالوفاة وبالأخص بوفاة فاجعة.

هذه الفجوة بين الواقع والقانون هي فجوة ثقافية وتقتضي نضالاً ثقافياً حقوقياً مكملاً لمعركة نيل الحقوق. وهذا ما باشرته لور مغيزل عبر الأحزاب والجمعيات والاتحادات النسائية التي شاركت فيها ثم عبر مؤسسات ثلاث متخصصة بالديمقراطية وحقوق الإنسان: «الحزب الديمقراطي»، «الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان» و«مؤسسة جوزيف مغيزل» قبل أن تصبح «مؤسسة جوزيف ولور مغيزل».

ولهذا فقد رأت أنّ معركة الحقوق لا تقتصر على المطالبة بالاعتراف بحقوق النساء. بل تفترض بالتوازي مع ذلك تحرك النساء والهجوم على الميادين العامة، لا في العمل المهني وحده بل على الأخصّ في الانخراط في العمل السياسي والنقابي، أي النضال من داخل خلايا الفاعلية ومواقع التغيّر؛ فالمكتسبات تتحقق في سياق العمل والمشاركة.

واستعير من الباحث مسرّة هذا الوصف لأرشيف لور مغيزل: «إنه كتاب لتنمية القدرة على المواطنية» (ص ١٥).

نحو خصوصية أخلاقية نسوية

واضح أنّ معركة المرأة بدت، عملياً، للور مغيزل أشمل من معركة المساواة في الحقوق. فقد عملت مع جوزيف مغيزل لتكوين جبهة أو خوض معركة ليس من أجل الأنسنة في مواجهة **الجنسنة** وحسب، بل أيضاً من أجل الحياة ضد العنف والموت وتمزق الوطن. كان ذلك توكيداً على مثل نسوية إنسانية تتعدى قضايا العدل الحقوقي إلى دخول الرؤية النسائية للسياسة والعمل الوطني الحضاري. المرأة كما تتمثل في هذا المستوى هي حاضنة الحياة، منحازة للحياة بكل أبعادها، وليست فقط حاضنة الجنين ومنشئته. ويتوجب أن تكون من جهة الحياة والعدل والتواشج لا من جهة التذابح لاقتسام ما لا يقبل الانقسام.

هكذا كانت معركة لور مغيزل في إطار الحزب الديمقراطي مع رفيقها جوزيف مغيزل ومع رفاقها الآخرين في الحزب نفسه ومع عدد من التجمعات النسائية والمناضلات تصل معركة الحقوق بـ«معركة» السلم الأهلي والتواصل أثناء الحرب، بالتظاهر حيناً والاعتصام عند «المعابر» وخطوط «التماسّ» أثناء تلك الحرب المريعة؛ ولم تقعد بها وبرفيقها الفاجعة التي أنزلتها الحرب بهما. كان ذلك تميّزاً ورسالة وفعل مقاومة ومشروع هوية ثقافية نسوية.

نحن هنا، مع أعمال لور مغيزل، إزاء «نص» حي ليس نصّاً مكتوباً كلّه. إنه نصّ معيش، نصّ شراكة وتبادل، نصّ أرادت لور مغيزل دائماً أن تشدد على بعده الجماعي والميداني.

من كتاب لور مغيزل تعلّمت الكثير حول أخلاقيات النضال وتقنيات النضال ومراميه، واستنرت بأسماء مناضلات ومناضلين، واكتشفت أسماء غابت في زحمة السنين وضجيج الحرب.

الخطاب المعاصر حول المرأة في الجزيرة العربية

(دول مجلس التعاون الخليجي واليمن)

سعاد المانع

تأتي هذه المقالة عن الخطاب المعاصر حول المرأة في الجزيرة العربية، وتشمل الجزيرة العربية دول مجلس التعاون الخليجي التي تشغل معظم شبه الجزيرة، كما تشمل اليمن التي تشغل الجزء الجنوبي الغربي منها. ويمثل هذا الخطاب شريحة لها سماتها الخاصة ضمن الخطاب العربي المعاصر حول المرأة. فهذه البلدان يجمعها عموماً سمات متشابهة في البيئة والسكان والثقافة العامة. وهي تتشابه اليوم في نموها الملحوظ في النواحي التعليمية والصحية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، مع استثناء اليمن في الناحية الاقتصادية وما يترتب على ذلك من اختلاف في جوانب من مظاهر النمو الحضاري الحديث.

في هذه البلدان يظهر تشابه في الخطاب المعاصر حول المرأة، ولكن يظهر فيها أيضاً تفاوت في سمات هذا الخطاب. يصدر هذا التفاوت حيناً عن وجود بعض المشكلات المحلية المتصلة بالمرأة في بيئة دون أخرى، كما يصدر حيناً آخر بسبب اختلاف المرجعيات التي يصدر عنها الخطاب، كما هو الحال في معظم البلاد العربية. وعند تجاوز سمات هذا الخطاب المتفاوتة بسبب بعض المشكلات المحلية في بيئة دون أخرى إذ يمكن أن تتداخل مع جانب مرجعيات الخطاب، يظهر من أبرز أنماط الخطاب المتصل بالمرأة ثلاثة أنماط. الأول هو الخطاب

الذي يرى أصحابه أنه يصدر عن تصور إسلامي للمرأة ولمكانتها في الإسلام، والثاني الخطاب الذي يصدر عن التصور المعاصر للمرأة ومكانتها في الحضارة الغربية، والثالث الخطاب الرسمي للدولة حول المرأة والمكانة التي تتوفر لها من خلال الدولة في الحقوق والواجبات. ويمكن القول إن الخطاب الرسمي حول المرأة، يمثل موقفاً سياسياً تحركه مؤثرات مختلفة في الداخل وفي الخارج، وغالباً ما يكون خضوعه لأقوى هذه المؤثرات.

إلى جانب ما سبق يوجد خطاب النساء عن أنفسهن، ويصعب تصنيفه على أنه خطاب مستقل تماماً، فهو يتداخل ضرورة مع أنماط الخطابات السابقة، فالنساء لا يعشن في جزيرة خاصة معزولة عن المجتمع وما يحدث فيه. ولكن ما يميز هذا الخطاب ويعطيه أهمية خاصة كونه يصدر عن النساء أنفسهن، فهن صاحبات الشأن المعنيات بهذا الموضوع. من هنا فالتوقف في هذه المقالة عند أنماط الخطاب المعاصر حول المرأة في الجزيرة العربية يولي اهتماماً خاصاً لخطاب النساء، ولكنه لا يراه ينفصل عن أنماط الخطاب الثلاثة المشار إليها. فخطاب النساء عن أنفسهن يظهر متفاوتاً، وإن كانت الغاية الأساسية فيه تتمثل عند الجميع في الحرص على صالح المرأة. هناك الخطاب الذي يأتي من خلال فئة من النساء يرين أنهن يصدرن عن رؤية إسلامية والتزام ديني بكل ما يتصل بالمرأة من حقوق وواجبات. والخطاب الذي يأتي من خلال فئة أخرى يرين أنهن يصدرن عن رؤية عالمية حديثة تلتزم بمناصرة حقوق المرأة في الحرية والمساواة بالرجل. والخطاب الذي يصدر عن الرؤية الرسمية.

من الواضح مما سبق أن أنماط الخطاب حول المرأة مختلفة، ولكن تجدر الملاحظة أن نمط الخطاب حول المرأة، حتى حين يظهر، ينتمي إلى مرجع واحد أو فئة واحدة، يظل - في حقيقة الأمر-يحمل تدرجات من الاختلافات الجزئية تشابه تدرجات ألوان الطيف، فهو ليس خطاباً متطابقاً حتى عند من ينتمون إلى مرجع واحد.

يظهر نمط الخطاب الأول متفاوتاً كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وعند إدراج مثال من النمط الأول الذي يعدّ نفسه يصدر عن منظور إسلامي نجد نموذجاً من بعض زوايا هذه النظرة إلى المرأة. فقد نُشِر مقال في ٢٧ فبراير ٢٠٠٤ في صحيفة سعودية («الرسالة»، ص٥ وهي ملحق يصدر عن صحيفة **«المدينة»**) لأستاذ جامعي في إحدى الكليات النظرية، يردّ فيها على إحدى الكاتبات التي نشرت لها الصحيفة من قبل جانباً من المطالب التي تنادي بها مجموعة من النساء، وقد جاء ضمنها أن المساواة بين الرجل والمرأة لا تتنافى مع ما جاء في الإسلام. كان رأي هذا الأستاذ أن «هذه المساواة التي تدّعيها هذه المرأة لم يأت بها شرع ولا عقل». وأورد عدداً من الآيات أخذ

يؤوِّلها هو، أو رأى في تأويلات بعض المفسرين لها، أن المرأة كائن ما خلقه الله إلا من أجل الرجل. وانتهى الأستاذ الجامعي إلى قول قاطع «أن المرأة دون الرجل في الدنيا والآخرة لا ينازع في ذلك إلا من يجادل في آيات الله بالباطل ليدحض به الحق»!!. ويجدر هنا القول إن نمط الخطاب الذي يعلن أصحابه أنهم يصدرون عن تصور إسلامي لا يتصف كله بمثل هذه الرؤية للمرأة، وأن هذا المثال السابق يمثل نمطاً موجوداً من الرؤية المتطرفة في هذا الخطاب، لكنه لا يشمل جميع سمات هذا الخطاب.

وعند النظر في خطاب النساء عن أنفسهن والذي يصدر عن التزام ديني يظهر هذا النمط من الخطاب يتفق عموماً مع الدعوة إلى تعليم المرأة وإلى نيلها أعلى الدرجات العلمية إذا هي رغبت في ذلك. فمعظم اللاتي يتبنين هذا الخطاب حاصلات على شهادات جامعية في حقول مختلفة مثل الطب والعلوم والتربية وعلم النفس والشريعة الإسلامية، وبعضهن حاصلات على درجات علمية عليا في هذه المجالات. ويظهر في جانب من هذا الخطاب أن حقوق المرأة التي توجد في الشريعة الإسلامية ليست مُطبَّقة في الغالب على أرض الواقع، ويدعو إلى تطبيقها، ويظهر فيه أن النساء كثيراً ما تغمط حقوقهن خاصة في الطبقات الفقيرة، أو في بيئات معينة. وحين تلتزم هذه الفئة الدعوة إلى إعطاء المرأة حقوقها في الإسلام، ترفض أن يكون المثل المنشود كل ما هو موجود في الغرب.

ويظهر في جانب آخر من هذا الخطاب رؤية تمزج بين ما هو موجود في التشريع الإسلامي وما هو موجود في الواقع. ومن ثم قلّما تأتي الإشارة إلى أن هناك حقوقاً للمرأة في الشريعة الإسلامية لا تطبق غالباً في أرض الواقع، أو أن النساء لهن حقوق مهدرة، أو يصعب عليهن الوصول إليها خاصة في الطبقات الفقيرة. ويأخذ هذا الجانب من الخطاب على نفسه محاربة وجود كلا الجنسين في مكان عمل واحد، أو مكان دراسة واحد، حتى وإن كانت الدراسة لصغار في مستوى صفوف الدراسة الأولى في المرحلة الابتدائية. ويلتزم بعض الداعيات في هذا الجانب بالدعوة إلى تعدد الزوجات، إذ يرين أنه من الأخوّة في الإسلام أن تبحث المرأة «الزوجة» عن مصلحة المرأة الأخرى فتجعلها تشاركها في زوجها، فهناك نساء كثيرات بعضهن لم يتزوجن، وبعضهن مطلقات، وبعضهن أرامل، والدعوة إلى تعدد الزوجات تقع في صالح هؤلاء النساء، فهذا يهيئ لهن المجال لتكوين أسرة، كما يهيئ لهن المجال لإشباع الرغبة الجنسية عن طريق مشروع، بدلاً من الحرية الجنسية المباحة في الحضارة الغربية.

وعند إدراج مثال من **النمط الثاني** للخطاب الذي يصدر عن رؤية تلتزم رؤية معاصرة حول مناصرة المرأة، نجد ما جاء في التقرير الختامي للمؤتمر الدولي حول

«**تحديات الدراسات النسوية في القرن ٢١**» الذي رعاه «**مركز البحوث التطبيقية والدراسات النسوية**» في جامعة صنعاء ١٢-١٤ سبتمبر ١٩٩٩. وقد أسهم في هذا المؤتمر رجال ونساء من اليمن ومن البلاد العربية،ومن دول العالم الأخرى، ولكن كانت سمة الحضور الغالبة هي للنساء. وقد تضمنت الأهداف الرئيسية للمؤتمر «تطوير نظريات الدراسات النسوية في مجالات عدة منها القانون والإعلام والتنمية والتربية واللغة بما يحقق التمكن للنساء، وتوفير قاعدة معرفية ولغوية مشتركة بعيدة عن التمييز وعن التاريخ القائم على الإقصاء والتهميش بما يحقق الإنصاف للرجال والنساء». وجاءت توصيات المؤتمر حول المرأة مفصَّلة في كل محور من المحاور التي تضمنتها أهداف المؤتمر. ومن التوصيات في محور القانون، وأوضاع النساء القانونية:

*** تنوير الرأي العام بمخاطر انتهاكات حقوق الإنسان وخاصة حقوق النساء مع ضرورة إصدار التشريعات التي تضمن تمكُّن النساء من المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية.**

*** أهمية فتح المجال أمام النساء لتولي مناصب القضاء والإفتاء.**

*** ضرورة مشاركة النساء في رسم السياسات ووضع القوانين وتنفيذها.**

*** التأكيد على أهمية الدراسات والأبحاث في المجالات الدينية والقانونية للتعرف على مدارس التفسير المختلفة وتصحيح المفاهيم الخاطئة المرتبطة بحقوق النساء.**

ومن الأوراق التي قُدِّمت في هذا المؤتمر ورقة عمل بعنوان «المرأة بين الفقه والتاريخ الاجتماعي لصدر الاسلام»، لأحد الأساتذة الجامعيين من قسم التاريخ في كلية الآداب في جامعة صنعاء، والورقة تعرض للخصومات حول المرأة وعلاقتها بالمجتمع في العالم العربي الإسلامي في القديم. وتتجه من خلال هذا العرض نحو مناهضة الجانب المتشدد في بعض اتجاهات الخطاب الإسلامي المعاصر حول المرأة في اليمن وغير اليمن في (حدود الأعوام الخمسة عشر الأخيرة من القرن الماضي). وكذلك ورقة بعنوان «من أجل قواعد جديدة للاجتهاد باتجاه اجتهاد نسائي» لأستاذ جامعي من المغرب من جامعة فاس. وقد أثارت هذه الورقة كثيراً من الاحتجاج الشديد ضدها بين عدد من الحاضرين في المؤتمر رجالاً ونساء، وامتد الاحتجاج ضدها إلى خارج المؤتمر في صنعاء، فقد نُظِر إليها على أنها تحمل مخالفة للإسلام. وقد انتهى الامر بعد ذلك بشهور إلى إقفال «مركز البحوث التطبيقية والدراسات النسوية» في جامعة صنعاء.

وعند تأمُّل نمط هذا الخطاب الذي يأتي من خلال فئة من النساء يرين أنهن

يصدرن عن الالتزام بمناصرة حقوق المرأة وحريتها، نجده يظهر فيه تفاوت بين نمطين من الخطاب. ينطلق أحد هذين النمطين من القاعدة المحلية ويبحث عن تطور لها وإصلاح قد يتشابه مع المنظور الغربي الحديث حيناً وقد يختلف معه حيناً آخر؛ أما النمط الثاني فينطلق من منظور غربي خالص بناء على كونه يمثل الحضارة المعاصرة وأنها غاية ما وصل إليه الفكر الإنساني.

يظهر هذا الخطاب صوته عالياً في الكويت والبحرين والإمارات وقطر وغيرها، مع تفاوت بين صاحباته بين الظهور بالزي القومي والمظهر التقليدي للمرأة في المنطقة، أو الظهور بزي غربي فقط، أو زي غربي ومظهر متبنٍّ للتقاليد الغربية في السلوك. مع ذلك يمكن القول إن الخطاب النسوي المستمد من «النسوية الغربية» في اتجاهاتها المتطرفة لا يوجد إلا بنسبة ضئيلة جداً في هذه المنطقة. وقد جاء في دراسة عنوانها «النسوية: فكرها واتجاهاتها» للدكتورة نورة فرج من قسم الاجتماع في جامعة الملك عبدالعزيز إشارة إلى «النسوية» في البلاد العربية عموماً، أن «معضلة النسويات العربيات على المستوى المنهجي تكمن في موضوعات تدخل ضمن الطرح النسوي، هي موضوعات ذات خصوصية، كما تصنف ثقافياً. فموضوعات مثل العنف، والاعتداء الجنسي، والعلاقات الأسرية، ومفاهيم كالعفة والشرف لا تستطيع النسوية العربية مناقشتها دون الخضوع لتحفّظ مجتمع البحث العربي واللغة العربية» (**المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد٧١، عام ٢٠٠٠، ص٤٩).

وضمن خطاب النساء عن أنفسهن على اختلاف توجهاته تبدو الدراسات المتصلة بوضع المرأة في المجتمع من ذلك مثلاً: **المرأة والانحراف** (١٩٩٨) **ودراسات في التراث الشعبي لمجتمع الإمارات** (١٩٩٦) للدكتورة موزة غباش من قسم الاجتماع بجامعة الإمارات. وهناك الخطابات التي تطالب الدولة بأن تكفل حقوق المرأة في مجالات شتى. وهناك أكثر من وثيقة في بعض هذه البلدان تطالب المسؤولين في الدولة بتحسين وضع المرأة من ناحية القوانين المتصلة بالأسرة، كما تطالبها بإعطاء المرأة حقوقاً في المجال المدني والمجال السياسي.

بالنسبة للخطاب الثالث وهو الخطاب الرسمي للدولة. يظهر في الخطاب الرسمي للدولة في اليمن وفي دول مجلس التعاون الخليجي اتفاق تام حول الاهتمام بتعليم البنات. وتبلغ نسبة التعليم للبنات، ومكافحة الأمية للإناث في المملكة العربية السعودية نسبة عالية. فقد «بلغت نسبة الأمية بين الإناث ٢٧,٢٤٪ في نهاية عام ٢٠٠٣م. ويؤمل أن تنخفض إلى ٢٢,٨٥ في نهاية عام ٢٠٠٤، لكنها تظل أعلى من نسبة الأمية بين الذكور التي تبلغ ٧,٧٧٪».

(جاء هذا في تصريح الأمين العام لتعليم الكبار بالوزارة محمد بن سليمان المهنا في اليوم العربي لمحو الأمية الذي يأتي متزامناً مع إعلان الأمم المتحدة لتوفير التعليم للجميع. عكاظ، الخميس ١٦ ذو القعدة ١٤٢٤/٨ يناير ٢٠٠٤م، السنة ٤٥، العدد ١٣٦٤٨).

وبالنسبة لمجال العمل تبدو الدعوة على المستوى الرسمي تؤيد توفير فرص العمل للمرأة، وليس هناك قانون مكتوب يحول دون أن تتولى المرأة منصباً كبيراً. ولكن هناك تفاوت بين إتاحة الفرصة للمرأة لتولي مناصب قيادية عليا في بعض هذه الدول. فعلى مستوى مجلس التعاون الخليجي تتولى امرأة منصب رئيسة الجامعة في جامعة «الخليج العربي»، فقد أُسند هذا المنصب قبل فترة قريبة إلى الدكتورة رفيعة غباش (من الإمارات)، وفي الكويت تولت المرأة منصب مدير جامعة (كانت مديرة جامعة الكويت الدكتورة فايزة الخرافي). وفي قطر مثلاً أصبحت المرأة قبل فترة قريبة تحتل منصب وزير، وكذلك في عُمان. أما في السعودية (لأسباب خاصة بالتقاليد المهيمنة) فأعلى منصب إداري يمكن أن تحتله المرأة هو منصب وكيلة وزير (إذا كانت أعمال الوزارة تتصل بشؤون المرأة أو الأسرة مثل وزارة التربية، أو وزارة الشؤون الاجتماعية). وينتشر منصب رئيسة قسم وعميدة كلية في السعودية إذا كانت الكلية خاصة بالفتيات.

يظل الخطاب الرسمي حول نقاش القوانين المتصلة بالمرأة، موضع جدل في دولة مثل الكويت، وموضع صمت في دولة مثل السعودية. ولكن في كلا الحالين يتمثل الأمر في جانبه الآخر هو جانب المطالبات من النساء في هذه البلدان بتعديل القوانين التي يرى جانب من النساء أن فيها إجحافاً بحقوق المرأة. وذلك مثل أن لا يحق لأبناء المرأة المواطنة إذا تزوجت رجلاً من جنسية أخرى أن يحصلوا على جنسية الأم، ومثل اشتراط موافقة (ولي المرأة) في حالات السفر للخارج والعمل والدراسة، ومثل عدم السماح للمرأة بالإقامة في فندق ما لم يصحبها (ولي الأمر).

وتجدر هنا الملاحظة أن بعض ما هو من مطالبات النساء في الخطاب المعاصر في المنطقة، أو في بعض بلدان المنطقة أخذ يتحول ليتخذ مكانه ضمن الخطاب الرسمي ويصبح ضمن القوانين. فمثلاً في بلد مثل السعودية أصبح هناك عدد من النساء في جمعية حقوق الإنسان، وأصبحت المرأة التي تزاول العمل في التجارة أو تقوم بإدارة مشروعات خاصة بها لم يعد القانون يطالبها بإحضار «كفيل غارم» كما كان الأمر عليه من قبل.

ويمكن القول أيضاً إن الحديث الإعلامي عن نشاط النساء في مجالات جادة، أو

نشر تحقيقات جادة تتصل بأوضاع النساء في نواح مختلفة يمثل جانباً من الخطاب المعاصر حول المرأة في الجزيرة العربية. من ذلك ما يتصل مثلاً بالنواحي الاقتصادية كما ورد في الصحف عن عقد (الملتقى الأول لسيدات الأعمال في الرياض)، ومن ذلك مثلاً عدد من التحقيقات الصحفية الجادة حول المرأة والأسرة قامت بها الصحفية ناهد باشطح في صحيفة «الرياض» السعودية.

* * *

عند إلقاء نظرة إجمالية على الخطاب المعاصر حول المرأة في دول مجلس التعاون الخليجي واليمن يمكن القول إن الإطار العام لهذا الخطاب ينطلق إجمالاً في صالح المرأة. حقاً إن هذا الخطاب حول المرأة -كما تبين مما سبق - ليس خطاباً موحداً فيما يراه في صالح المرأة، فهو ليس موحداً حتى بين أفراد الفئة التي تنتمي إلى تيار فكري واحد، وحتى بين النساء أنفسهن. وحقاً إن هذا الخطاب يظهر أحياناً يمثل صراعاً حاداً حول الموقف من المرأة في هذه البلدان في تيارين مختلفين متطرفين يجنح أحدهما إلى الثبات حول كل ما هو موجود في تقاليد المنطقة، ويجنح الآخر إلى التغيير نحو كل ما هو سائد في الحضارة الغربية. مع هذا يبدو هذا الاختلاف يمثل ظاهرة صحية، فمجرد إثارة النقاش حول حقوق المرأة، ووجود قنوات للتعبير عن وجهات النظر المختلفة -خاصة للنساء -حول هذه الحقوق ماهيتها وكيفية تطبيقها يوضح أن الخطاب المعاصر حول المرأة يتسم بالحيوية في هذه المنطقة. وأن وجود مثل هذا النقاش سينتهي عملياً إلى تطبيق ما هو في صالح المرأة وصالح المجتمع.

قراءة للخطاب الموجه للمرأة العربية في إطار التطور السياسي العربي

رفيعة عبيد غباش

تحاول هذه الورقة قراءة وتحليل الخطاب الموجه للمرأة العربية من منظور مختلف، منظور يَرُدُّ ذلك الخطاب إلى سياق أشمل مجتمعياً وخطابياً، باعتبار أن واقع المرأة العربية هو انعكاس للواقع العربي بصفة عامة، وأن الخطاب الموجه لها هو جزء من الخطاب المجتمعي.

وعليه فإن هذه الدراسة سوف تحاول قراءة وتحليل الخطاب الموجه إلى المرأة العربية من خلال التطرق للمحاور التالية:

المحور الأول: الموجهات الفكرية للخطاب المجتمعي العربي.

المحور الثاني: تحليل لما وراء الخطاب المجتمعي العربي.

المحور الثالث: تشخيص الخطاب الموجه للمرأة العربية.

المحور الرابع :المرأة العربية بين خصوصية الخطاب وعولمته.

المحور الأول: الموجهات الفكرية للخطاب المجتمعي العربي:

ونحن نتناول الموجهات الفكرية للخطاب العربي باتجاه المرأة فإنه من المهم تتبُّع التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العالم العربي، لمعرفة تأثيرها في صياغة التفكير العربي، ومن ثم في صياغة الخطاب العربي

المبني عليه. كذلك فإنه من المفيد هنا الإشارة إلى أن تاريخ المجتمعات العربية قد شهد مراحل تطور وازدهار كما شهد مراحل تراجع وانكسار، وإن كانت حالة الانكسار والتراجع هي الغالبة على ذلك التاريخ خاصة منذ تراجع قوة الدولة العثمانية، وسقوط العالم العربي والإسلامي تحت السيطرة الاستعمارية وحتى هذه اللحظة.

ومن الطبيعي أن يتفاعل العقل العربي مع هذه المعطيات وأن يكون نتاجه انعكاساً لها، ورغم أهمية المعطيات العربية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في تشكيل الموجهات الفكرية للخطاب العربي، ويأتي في مقدمتها ظروف الاستبداد والتسلط السياسي من جهة، وسوء وتدني الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية من جهة أخرى والانغلاق والجمود فيما يتعلق بتفسير النص الديني من جهة ثالثة، إلا أنه كان للحظة الاحتكاك بالعالم الغربي في بدايات عصر النهضة الأوربية، أثرها الواضح في تشكيل وصياغة التوجهات الفكرية العربية، والتي انعكست بدورها على الخطاب العربي دينياً كان أم اجتماعياً أم سياسياً.

ويمكن توضيح ردة فعل العقل العربي تجاه الحضارة الغربية عند احتكاكه بها من خلال المواقف التالية:

١. موقف منبهر بالحضارة الغربية وراغب في محاكاتها، باعتبار أن تلك المحاكاة هي المخرج الوحيد لحالة التخلف التي يعيشها العالم العربي والإسلامي سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، وفكرياً.

٢. وموقف رافض للحضارة الغربية ولكل منجزاتها، وداعٍ للعودة إلى الذات والانكفاء كوسيلة للحفاظ على الهوية العربية الإسلامية.

٣. وموقف حاول أن يكون أكثر اعتدالاً من خلال محاولته التوفيقية بين ما جاءت به الحضارة الغربية من مبادئ كالعدالة والمساواة، وما تضمنته التعاليم الإسلامية من مبادئ أصيلة.

وقد شكلت هذه المواقف الفكرية، المنطلقات الأساسية للخطاب العربي منذ ذلك التاريخ وحتى هذه اللحظة، إذ صيغ على أساسها الخطاب العربي السياسي والاجتماعي والديني. ولذا تنوع الخطاب في العالم العربي **بين خطاب ليبرالي ودافعٍ نحو التغيير والاقتباس من الحضارة الغربية**، سواء في معالجة القضايا المجتمعية أو الاقتصادية أو السياسية، **وخطابٍ انكفائي داعٍ للعودة إلى الذات ومحاربة أي تغيير بحجة الحفاظ على الهوية الإسلامية**، وبين **خطاب توفيقي حاول الجمع بين مزايا الحضارتين في معالجته للقضايا المجتمعية والسياسية والاقتصادية.**

المحور الثاني: تحليل لما وراء الخطاب المجتمعي العربي

وإذا كنا فيما تقدم قد أشرنا -بشيء من الإيجاز- إلى دور العوامل المجتمعية والعامل الخارجي المتمثل في لحظة الاحتكاك بالغرب، في تشكيل وصياغة المواقف الفكرية العربية والخطاب المبني عليها، فإننا في هذا الجزء من الدراسة سوف نحاول تحليل تلك العوامل بقدر أكبر من التفصيل.

ويمكن إجمال تلك العوامل فيما يلي:

- **حالة التسلط والاستبداد السياسي.**
- **غياب الاجتهاد والجمود في تفسير النص الديني.**
- **تردّي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية.**
- **لحظة الاحتكاك بالغرب وظروف اللاتكافؤ الأوروبية العربية.**

وفيما يلي توضيح لتفاعل تلك العوامل وتأثيراتها المتداخلة على صياغة الخطاب العربي:

مع الاعتراف بكون الشورى والانتخاب والبيعة تمثل ركيزة أساسية من ركائز نظام الحكم في الإسلام، إلا أنه قد توقف العمل بها بعد دولة الخلافة الراشدة، وتحول نظام الحكم في الإسلام إلى الملك والوراثة في العهد الأموي، وما تلاه من دول إسلامية حتى سقوط الدولة العثمانية، الأمر الذي يعني غلبة حالة التسلط والاستبداد السياسي على جملة الممارسات السياسية العربية. ومن الطبيعي أن تُولِّد تلك الحالة على مستوى السلطة، حالة مقابلة على مستوى الرعية متمثلة في شيوع قيم الخضوع والطاعة لدى الرعية، بل واستمراء الاستعباد كما يرى الكواكبي، ومن المتوقع في مثل هذه الظروف أن **يأتي الخطاب السياسي تسلطياً وأن يقابل ذلك الخطاب بالطاعة والامتثال من قبل الرعية.**

وفي ظل ظروف الاستبداد السياسي السابقة الذكر، لا يمكن توقّع استقلالية رجال الدين وقدرتهم على الاجتهاد خارج ما تراه السلطة السياسية وما تريده، ولذلك قُيِّدَ الاجتهاد، وجاءت تأويلات النص الديني جامدة وفي حدود ما تراه السلطة السياسية وما يخدم مصالحها، بغض النظر عن توافقه أو تعارضه مع جوهر النصوص الدينية ومتطلبات العصر.

وهكذا خضع المجتمع بكل **قطاعاته لوطاة خطاب سياسي وديني تسلطي**، فجاءت الحركة المجتمعية ضعيفة ومتثاقلة وغير قادرة على تصحيح ما هو قائم،

والانتقال إلى وضع اجتماعي واقتصادي أفضل، **وظل الخطاب المجتمعي أسيراً للتسلط السياسي والديني من جهة ولتردي الأوضاع المجتمعية من جهة أخرى.**

وكانت المحصلة النهائية لذلك كله، حالة من الضعف والتأزم العربي والإسلامي العام، الذي أوقع العالم العربي في نهاية المطاف تحت الهيمنة الاستعمارية.

وكان لحالة عدم التكافؤ بين الغرب والعرب عند لحظة الاحتكاك دورها الفاعل في التأثير على صياغة التفكير والخطاب العربي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك فيما تقدم.

المحور الثالث: تشخيص الخطاب الموجه للمرأة العربية

في ضوء فهمنا لما تقدم واعترافنا بأن واقع المرأة هو انعكاس للواقع المجتمعي بصفة عامة، فإنه يمكننا تصنيف الخطاب الموجه للمرأة العربية على النحو التالي:

خطاب أصولي -ولا نعني بالأصولية هنا الالتزام بتعاليم الدين الإسلامي فحسب- وإنما محاولة تقييد فكر المرأة وحركتها المجتمعية، اعتماداً على فهم خاطئ للنص الديني وانتزاع ذلك النص من سياقه، وجعل مثل ذلك الفهم مكبِّلاً لفكر المرأة وحركتها المجتمعية، ومبقياً لها في حدود الأسرة كزوجة، وأم، وربة بيت، واستمر هذا الخطاب حتى الآن في بعض فئات المجتمعات العربية، وتلا ذلك خطاب آخر تغريبي سلخ المرأة من هويتها العربية وألبسها هوية غربية، ومن ثم باعد بينها وبين قضاياها المجتمعية الحقيقية، وجعلها تتبنى قضايا المرأة الغربية وتسقطها إسقاطاً تعسفياً على المجتمع العربي، بدءاً بقضية المساواة بالرجل، وانتهاءً بالمطالبة بحرية المرأة، بما فيها المطالبة بالحرية الجسدية لها والعلاقات خارج إطار مؤسسة الزواج، بغض النظر عن تعارض تلك المطالب مع الخصوصية الثقافية للمجتمع العربي والشريعة الإسلامية. وبين هذا وذاك، كان هناك من يحاول أن يتحاشى التطرف في التعامل مع المرأة فحاول أن يكون أكثر اتزاناً ووسطية في معالجة قضايا المرأة والدفاع عنها، معتمداً التوفيق بين مقتضيات العصر وتعاليم الشريعة الإسلامية السمحاء، ذلك ما أسميناه الخطاب التوفيقي.

وطبيعي أن تختلف رؤية المرأة لذاتها وللدور المطلوب منها وفقاً لتلك الخطابات. ومن الجدير بالذكر هنا الإشارة إلى أن المنطلقات الفكرية التي وقفت وراء الخطاب العربي الموجه للمجتمع ككل، أو الخطاب الموجه للمرأة، وإن كانت قد تشكلت في مرحلة تاريخية بعيدة نسبياً، إلا أنها لا زالت تحرك الخطاب المجتمعي والخطاب الخاص بالمرأة حتى وقتنا هذا، وإن طغى منطلق فكري على آخر، ومن ثم ساد خطاب

على آخر وفق معطيات كل مرحلة.

كما ينبغي الإشارة إلى أنه بداخل كل خطاب هناك خطابات فرعية تتراوح بين المرونة والتشدد، وإن التزمت بالخط العام لكل خطاب.

فعلى مستوى الخطاب التغريبي على سبيل المثال، هناك من ينادي بمساواة المرأة بالرجل وحريتها كأساس لتفعيل دورها المجتمعي، والحفاظ على حقوق المرأة وكرامتها، دون أن يغالي في تلك المناداة إلى درجة تجعل من حرية المرأة كسراً وتجاوزاً لكل القيم الدينية والمجتمعية، كما يذهب إلى ذلك بعض أنصار الخطاب التغريبي. وكذلك الحال بالنسبة للخطابات الأخرى كالخطاب الأصولي الذي يغالي بعض أنصاره في التمسك بحرفية النص الديني، وعدم الأخذ في الاعتبار مقتضيات العصر إلى درجة تجعل النص الديني مكبِّلاً لحركة المرأة ومعيقاً لتطور المجتمع بصفة عامة. وهناك من يؤكد على ضرورة الالتزام بالنص الديني وعدم الخروج عليه، مع أخذه في الاعتبار بالسياق الذي جاء فيه ذلك النص، وجوهر النص ومقتضيات التطور.

وبالنسبة للخطاب التوفيقي فقد انطلق بعض رواده من منطلقات إسلامية أو عروبية، أو إنسانية بحتة محاولة منهم الدفع بواقع المرأة وبواقع المجتمع ككل من خلال التوفيق بين الخبرة العربية الإسلامية، وخبرة الآخر المختلف معنا ثقافياً، لتقديم رؤى يمكن أن تساهم في بناء المجتمع العربي وتجاوز إشكالياته.

المحور الرابع: المرأة العربية بين خصوصية الخطاب وعولمته

بعد أن تعرضنا فيما تقدم للعوامل المجتمعية والخارجية المؤثرة في صياغة الخطاب العربي عموماً، والخطاب الموجه للمرأة العربية، يبدو أن العامل الخارجي قد عاد ليلعب دوراً محورياً في صياغة الخطاب العربي المعاصر في ظل المرحلة الراهنة ومعطياتها المتمثلة في عولمة السياسة والاقتصاد والثقافة.

وقبل أن نوضح تأثيرات ذلك قد يكون من المفيد الإشارة -ولو بشيء من الإيجاز- إلى تأثير التطورات السياسية على مستوى الوطن العربي منذ بدايات القرن العشرين وحتى نهاية الثمانينات.

فإذا كانت معطيات بداية القرن الماضي قد وضعت العقل العربي وجهاً لوجه مع تحديات تلك المرحلة، المتمثلة أساساً في واقع المجتمعات العربية المتأزمة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً من جهة، وتحدي الآخر المتمثل -في الحضارة الغربية التي فرضت وجودها على العالم العربي في الحقبة الاستعمارية- ذلك الشكل من أشكال المواجهة الصريحة والواضحة والمفاجئة في الوقت ذاته للعقل العربي، كانت كافية

لبروز ردة فعل مماثلة لها من حيث الوضوح والحدة، وتمثلت في بروز **التيار التغريبي الراغب في محاكاة الغرب والتيار السلفي الرافض له والداعي للعودة للذات**، كما سبق وأن أشرنا، في حين بقي **التيار التوفيقي** محدود التأثير على الساحة العربية في تلك المرحلة. غير أن ظروف الأربعينات والخمسينات والستينات من القرن الماضي، التي تميزت -بتنامي حركات التحرر والنضال الوطني في العالم العربي والإسلامي، بل وعلى مستوى دول العالم الثالث بصفة عامة، وبروز قوى دولية جديدة من مصلحتها تصفية الاستعمار، وشيوع قيم التحرر وحق الشعوب في تقرير مصيرها على المستوى الدولي- قد أدَّت إلى التقارب بين التيارات الفكرية في الوطن العربي، وعملتْ على توحيد خطابها إلى حد ما، خاصة بعد أن تمثلت مطالبها الأساسية في الاستقلال والتحرر وتحسين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، الأمر الذي أوجد خطاباً وطنياً تقدمياً، دعا إلى تحرير المجتمع من كل أشكال القهر، وقد تضمَّن ذلك الخطاب الوطني الخطاب الموجه للمرأة فتنامت المطالب بتعليمها، واحترام حقوقها وتحسين أوضاعها المجتمعية، وكان ذلك الخطاب المجتمعي أو الموجَّه للمرأة كفيلاً بإطلاق الحركة المجتمعية وتفعيل دورها.

وكان عقدا الستينات والسبعينات، وهما العقدان اللذان نالت فيهما بقية الدول العربية استقلالها، امتداداً للعقدين السابقين إذ تأصلت فيهما المطالب بإطلاق حركة المجتمع، وتحسين أوضاعه بتوفير كل السبل التي تكفل ذلك، من تعليم وتنمية موارد اقتصادية، وإتاحة فرص عمل أفضل، وتحسين مستوى المعيشة..الخ، **ولذلك غلب الخطاب التقدمي على الخطاب السلفي في تلك المرحلة، ومال الخطاب السلفي إن وُجد إلى الاعتدال.**

غير أن معطيات مرحلة الثمانينات المغايرة إلى حد ما، قد دفعت بالخطاب المجتمعي والخطاب الموجه للمرأة باتجاه آخر، وذلك راجع في أحد أسبابه لتراجع المد القومي بوفاة الزعيم جمال عبد الناصر، ونمو التوجهات المحافظة من جهة أخرى، خاصة بعد توقيع مصر لاتفاقية كامب ديفد وخروجها من جبهة المواجهة مع العدو الإسرائيلي، ومن ثم غياب دور مصر القيادي على مستوى الوطن العربي، الأمر الذي أتاح فرصة لنظم محافظة أن تلعب دوراً أكبر خاصة على مستوى منطقة الخليج، بالإضافة إلى سقوط نظام الشاه، وقيام الثورة الإيرانية بتوجهها الإسلامي (الشيعي)، الأمر الذي ولَّد تنامي التوجهات الإسلامية السنية في المقابل، وطرح النموذج الإسلامي كبديل أو خيار سياسي ومجتمعي مناسب، بالإضافة إلى تأثير العامل الخارجي في تغذية التوجهات الإسلامية المحافظة -في مرحلة الثمانينات- كآلية لمواجهة المد

القومي، والحيلولة دون حدوث تحولات اشتراكية في المنطقة، **ولذلك برز الخطاب الأصولي مرة أخرى وطغى على غيره من الخطابات، وطبيعي أن يأتي الخطاب الموجه للمرأة العربية ضمن ذلك السياق، إذ دعا إلى حجابها ونقابها وتحجيم دورها ضمن حدود الأسرة.** ونتيجة لهذا التشدد في الخطاب الأصولي، تولدت في المقابل ردة فعل معاكسة **تمثلت في بروز الخطاب التغريبي بقوة، خاصة من قبل الفئات المتعلمة والمثقفة، والتي وجدت في الخطاب الأصولي مصادرة لحريتها ولدورها المجتمعي.**

وتأتي مرحلة التسعينات بمعطياتها الجديدة المتمثلة في -انهيار الاتحاد السوفيتي، الأحادية القطبية بزعامة الولايات المتحدة، التطور التكنولوجي الهائل، التطورات الدولية السريعة والمتلاحقة، تحرير التجارة الدولية وعولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة- لتلقي بثقلها الواضح على واقع المجتمعات العربية وعلى الخطاب المجتمعي، والخطاب الموجه للمرأة العربية، إذ بدا تأثير العامل الخارجي أكثر وضوحاً في التفاعلات السياسية والاجتماعية والثقافية العربية، كما أصبح موجهاً رئيسياً للسياسات العامة سواء على مستوى التعليم والإعلام والثقافة، بل والتشريعات بما فيها التشريعات المتصلة بقضايا المرأة وحقوقها.

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نفهم ذلك الاهتمام البالغ بشأن المرأة العربية على المستوى الرسمي والمجتمعي العربي، وحضور المرأة العربية في المحافل الدولية، وكذلك صدور الكثير من التشريعات الداعمة لحقوقها ولدورها الفاعل.

ذلك التدخل الخارجي في ظل العولمة سواء رسمياً أو بشكل غير رسمي، من خلال التأثير في الرأي العام العربي، ومؤسسات المجتمع المدني، **قد ولَّد خطاباً ذا طبيعة مغايرة، خطاباً عولَم قضايا المرأة ودعا إلى تاطيرها ضمن أجندة دولية، بغض النظر عن توافقها أو تعارضها مع الخصوصيات المجتمعية، بدءاً من مؤتمر بكين للمرأة، ومروراً بكل المؤتمرات والمنتديات الخاصة بها.**

وليس غريباً أن يولِّد ذلك الخطاب المعولم، والموجَّه للمرأة العربية المُتجاوِز للخصوصية الثقافية العربية، **خطاباً أصولياً منطلقاً من المرجعية العربية الإسلامية، ومحاولاً الحفاظ على الهوية الإسلامية للمرأة العربية لمواجهة ذلك الخطاب.**

سِيَـر وشـهادات

الخروج على نَص القبيلة

سهير سلطي التل

قالوا «إن الشهادة هي المرآة التي يلتقي فيها المرء مع ذاته، ليتعرف على هذه الذات بواسطة الوعي»، وقالوا أيضاً «إن هذه العملية تتحول إلى نقيضها، فما يبدأ بافتراض معرفة الذات، ينتهي إلى خلق قصة أخرى تعتم على الافتراض الأول»، فأين هي الحقيقة من كل ذلك...؟!

أقول الحق، المسألة برمّتها تشكل معضلة، فأن أترك ذاتي المتجلّية في خطابي المكتوب أو المعاش، المعلن أو حبيس أدراجي المعتمة، للآخرين، أهون ألف مرة من أن أقف أنا بمواجهة هذا الخطاب نقداً أو تحليلاً أو حتى استرجاعاً.. بالرغم من كل احتمالات النفي والإبعاد والمصادرة والوصم التي عادةً ما تواجه كاتبة امرأة خرجت على نص القبيلة. ثم هل أمتلك وسط هذا السباق الماراتوني مع دقائق اليوم ترف التوقف ولو للحظة والنظر إلى الخلف؟!

أعرف جيداً أنني أحمل عبء فرح ممارسة إثم الحياة، عبر الكتابة، لأكثر من ربع قرن، في بلاط صاحبة الجلالة «الصحافة»، في فضاء الانفعال الحر مع الحياة، «القصة القصيرة»، وفي ملكوت العقل الرصين «البحث العلمي»، وأعرف جيداً وأنا أطلّ من شرفة الخمسين على حياة حافلة بالتشظّي وعلى الأمكنة والعلاقات والوجوه، لمَ أتساءل لماذا؟ هل كان أمري قبولاً

غبياً لمقررات قدرٍ أكثر غباءً؟ هل امتلكتُ يوماً ترف حريّة اختيار ما كنته، وما أصبحت عليه، وما سأكونه في ما تبقّى لي من العمر؟

أسئلة صعبة وُضعتُ في مواجهتها ثلاث مرات، قلتُ فيها كل شئ إلا ما ينبغي أن أقوله. والآن وعلى صفحات باحثات وفي أجوائهن الدافئة، أحاول الإجابة. لِنَقل إن أمر الحديث عن البحث العلمي أكثر سهولة، لكن هل يختلف احتراف الكتابة بصيغة بحث علمي عن قصة قصيرة أو مقالة صحفية في حياة امرأة خرجت على نص القبيلة؟ هل تكمن المشكلة في احتراف فعل الكتابة، أو في نوع الكتابة؟ في حالتي أعتقد أن لا فرق، فالعلاقة جدلية بين فعل الكتابة ونوعها وموضوعها، لأن الأصل هو الخروج على قانون القبيلة القاضي بصمت النساء.

لأعترف بدايةً أن لصدفة الميلاد دوراً مهماً في تكوين الفرد، وأن لصدفة ميلادي دوراً قد يكون أكثر أهمية وامتداداً مما قد يكون لغيري. وتتمثل هذه الصدفة في أمرين، الأول؛ أنني أنتسب إلى قبيلة ريفية صغيرة نسبياً، بالمقارنة بأعداد القبائل والعشائر الأردنية الريفية والبدوية، فعوّضت عن قلة عدد الأفراد الذكور، بتعليم أبنائها ذكوراً وإناثاً تعليماً عالياً، وذلك في وقت كان من النادر أن نجد فيه من يستطيع «فك الخط» في معظم أرجاء شرق الأردن. هذا التعليم المبكر مكّن القبيلة من ثروة ونفوذ سياسي، جعلها واحدة من أكثر القبائل الأردنية تأثيراً في الحياة السياسية والثقافية، وهذا بدوره جعلها أكثر مرونة تجاه الأعراف والتقاليد السائدة خصوصاً فيما يتعلق بالموقف من تعليم وعمل البنات.

أما الأمر الثاني؛ فهو انتسابي إلى عائلة صغيرة خرجتْ برمّتها عن نص القبيلة وأعرافها السائدة سياسياً واجتماعياً. فمعظم أفراد هذه العائلة الصغيرة، الجد والجدة للأم والأخوال وبعض الأعمام والعمات، فضلاً عن الأم والأب، انتسبوا بشكل أو بآخر إلى المعارضة السياسية. وكان عميد هذه المعارضة العم الشاعر المعروف مصطفى وهبي التل، الملقب بعرار، الذي يعتبر شاعر الأردن الأول والذي مثّل ويمثّل حتى اليوم الأب الروحي، ثقافياً وسياسياً، لكثيرين من مثقفي ومثقفات الأردن. فشِعره العابق بأنفاس الحرية، ومعارضته الشرسة للانتداب البريطاني، وسخريته من «الاستقلال الكرتوني» وانتماؤه الصادق إلى عذابات فقراء الفلاحين، جعل حياته خليطاً من سجن ومنفى وإبعاد، ونمطاً استمر مع أسرتي الصغيرة، إذ كان طابع حياتنا ومنذ طفولتي المبكرة، السجن والمنفى والإبعاد. فالأم والأب انتسبا ومنذ الخمسينيات إلى حزب سياسي يساري معارض، وتلقّيا نتيجة انتسابهما هذا حصتهما من الأحكام بالسجن، والمطاردة، والإبعاد، وغير ذلك من أساليب القمع التي مارسها النظام بحق «المارقين»، فكيف إذا كان هؤلاء «المارقين» من أبناء قبيلة تحكم البلاد!

والجانب الآخر من صدفة الميلاد هذه، المستوى الرفيع من الثقافة السياسية والاجتماعية والأدبية التي امتلكها الوالدان، فالأب أيضاً شاعر وإن لم يهتم بنشر شعره. والأم امتلكت من العلم والثقافة ما يمكنها من مواجهة أعباء حياة المنافي والسجون، وتربية ثلاث بنات دون قلق بسبب عدم وجود ولي العهد الذكر، في وقت كان فيه عدد الأبناء الذكور هو صمّام أمان حياة المرأة، أي امرأة... وهكذا كان احتراف السياسة والكتابة جزءاً من صدفة الميلاد.

أقول الحق، إني في طفولتي، وحتى في أوساط العائلات الصديقة من اللاجئين السياسيين أو المثقفين، كنت أشبه «بأليس في بلاد العجائب»، فكلمة «بنت» لم تكن تعنيني بشيء، ومفردات مثل «ممنوع» و«لا يجوز» و«عيب»، كلمات لم تكن متداولة بذلك القدر من القسوة، فالعيب في بيتنا أن تمضي أيام دون أن نقرأ كتاباً، أو نشارك في العمل المنزلي، وأشياء كثيرة لا تمت إلى مفهوم العيب الشائع بصلة. والوالدان قدوة ونموذج للعلاقة الإنسانية الديمقراطية، ذلك بالرغم من شظف العيش، وقلق الترحال... لكن الزمن الآتي كان كفيلاً بتعليمي، وبقسوة، معنى أن يكون المرء «أنثى» لكنه فشل بتعليمي الانصياع.

المفارقة في صدفة الميلاد، أنها تصبح قدراً موجِّهاً لما يليها... فكان من الطبيعي بعد ذلك، أن يكون الهم السياسي، هو الهم الأول في مراهقة تفتحت أزهارها على هزيمة حزيران، وكان طبيعياً أن يكون اختيار الانتماء السياسي في دائرة اليسار، لكن هذه المرة «اليَسار الجديد» وليس يسار الوالد الذي أصبح «متكلساً» من وجهة نظر مراهقة، وفي النهاية كان طبيعياً أن أبدأ بتناول نصيبي من مقارعة القبيلة والسلطة الحاكمة واستحقاقاتها. فأولاً كان المنفى. ثم مواجهة أعباء الحياة في وطن هو سجن كبير، الخيارات المتاحة فيه الولاء، أو سلسلة من الممنوعات تبدأ بالعمل والسفر ولا تنتهي... فمن طرائف السلوك السياسي للسلطة الحاكمة في الأردن وحتى بداية التسعينيات، عدم إقدامها على اعتقال النساء لأسباب سياسية، فكانت تكتفي بعقوبات من نوع المنع من العمل والسفر، عدا عن ممارسات أخرى لا تقلّ قسوة، كاغتيال الشخصية بالشائعات والنفي الاجتماعي، وغير ذلك الكثير مما يتفتق عنه ذهن هذه الأجهزة...

وهكذا بدأ الصراع مع القبيلة. فالتعليم والعمل وغيرهما مما قبلته القبيلة، وجب توظيفه لتعزيز نفوذها السياسي والاجتماعي لإضعافه بالانتماء إلى المعارضة. فكيف إذا كان هذا الانتماء من فتاة اختارت الكفاح المسلح مع إحدى فصائل اليسار الفلسطيني، وعلى مشارف ما اصطلح على تسميته «بحرب أيلول»؟! والسلطة تستعد

لهذه المعركة بحشد قاعدتها من أبناء القبائل والعشائر وكيف إذا خرج أحدهم، وكان فتاة عن هذه القاعدة؟! فكانت صدفة المنفى وكانت تجربة بيروت.

لم يكن اختيار بيروت، المدينة التي عشقت، فصارت وطناً أصيلاً، خياراً حراً، بل كانت الحل الممكن بعد استحالة الحياة في أوروبا أو العودة إلى الوطن. وبيروت بالنسبة لي كانت الفاكهاني والحمراء. في السنوات القليلة التي أمضيتها في الفاكهاني، اكتشفت معنى أن يكون المرء أنثى، في وسط يرفع الكثير من الشعارات، وينقضها ألف مرة في اليوم. واكتشفتُ أن القبيلة ليست عصبة دم، بل هي بنية ذهنيّة تتغلل في أعتى المؤسسات ادعاء بالحداثة، وأن المنتمين إلى الثورة فئتان: فئة مكرسة للموت المجاني، وأخرى لقبض ثمن الجوع والموت والدمار. ولم أكن بالرغم من صغر سني، على درجة من الغباء لأقبل التعايش مع هكذا منطق، فغادرت الفاكهاني إلى «الحمراء». قد تبدو نقلة بسيطة، لكنها كانت كافية لصياغتي من جديد... في الحمراء، وبحذر شديد باشرتُ رحلة التعلم الجاد، بدءاً من تعلم الاستماع إلى خبرات الآخرين وتجاربهم، انتهاءً بتعلم الصحافة التي أصبحتْ المهنة التي تكفيني شرّ سؤال اللئام. وفي «الحمراء» تعلمت الدرس الأكثر أهمية: قيمة الحرية المنتجة، إذ أدركت أن الحرية بلا إنتاج حقيقي، لن تزيد عن كونها فوضى تحيل التجربة الإنسانية إلى عبث مرضي، وأن الخطأ لا يكمن في الفكرة بل في بعض حَمَلَتها ومدّعيها....

وهكذا لم تعد بيروت مجرد مقهى ورصيف وبار يقصده طلاب المغامرة السياسية وشذاذ الآفاق... صارت وطناً، بجامعاتها، ومكتباتها، وشوارعها، ومقاهيها، ومسارحها... والأهم بناسها الطيبين، الذين أعطوني الكثير بالرغم من وجع الحرب وآلامها... وطناً، حملتُه معي إلى المنافي اللاحقة... كما حملتُ من قبل إربد وعمان... جئتها مراهقة بكل ما في الكلمة من معانٍ وأبعاد وخرجت منها ـ على مضض ـ امرأة ناضجة تعرف ماذا تريد وكيف تحقق ما تريده. وحتى اليوم، أعود إليها كلما تعبت، كطفلة تستنجد بحضن أمها، أشكو لها، وتسمعني، تربت على كتفي، وتحمّلني بركاتها وأنا أمضي إلى شأني...

إذن، كان للقبيلة التي طوّعت قيمها التقليدية لخدمة نفوذها السياسي، ولبيروت، مؤثرات حاسمة، الأول في فعل الخروج والثاني في فعل التكوّن. ويبقى سؤال الكتابة.

لنقل إن فعل الكتابة ابتدأ مع مهنة الصحافة التي احترفتُها بالرغم من حصولي على درجة البكالوريوس في المحاسبة؟! ففضلاً عن مورثات الجينات والأسرة التي كان الكتاب رفيق حلّها وترحالها، وكان الشعر بالذات قوتها اليومي، جاءت صدفة أخرى ألا وهي التدرّب على العمل الصحفي في إحدى الصحف اللبنانية، قبيل منتصف

السبعينيات، لم أفكر وقبلت العرض، وانتهى بي الأمر إلى التكرّس صحفيّة بدأت متدربة في الصحف اللبنانية وانتهت محترفة في الصحف الأردنية، مروراً بمجموعة من الصحف العربية كمراسلة ومحققة. لا أنكر محبتي لهذه المهنة، وتعلقي الشديد بها، فقد كانت وسيلتي للتعبير عن اهتماماتي السياسية والثقافية. أما القصة القصيرة، التي حملت شكلاً من أشكال لغة وإيقاع القصيدة، وكما قال أحد النقاد، فكانت الفضاء الذي عبَّرت فيه عن انفعالاتي بالتجربة الإنسانية كما التحمت بها، فكانت المنفذ من محدودية الأداء الصحفي على المستوى الانفعالي بالحالات الفردية، فضلاً عن كونها المنفذ من إيقاع الكتابة السريع، السطحي أحياناً. لكنني وبكل الأحوال أؤكد فضل مهنة الصحافة في إعطائي دفعات لالتحام أقوى بالحياة، أحداثها وناسها، التحام قدَّم لي مادة غنية لقصصي وأبحاثي، ربما لن يتوفر لو اتخذ احترافي الكتابة خطاً مستقيماً وقصيراً تجاه البحث العلمي والحياة الأكاديمية.

لا أنكر عدم عنايتي كثيراً بالكتابة حول قضايا النساء بداية. فالكتابة في هذا المجال، كانت قصراً على صفحات مخصصة لهن، تتناول آخر صرعات الموضة والطبخ وكتابة من نوع «كيف تسعدين زوجك يا سيدتي؟». وكان الابتعاد عن مثل هذا المجال من الصراعات الحادة التي خضتُها في الصحافة الأردنية. ففي مطلع الثمانينات، لم يكن مألوفاً أن تكتب النساء خارج هذا السياق، وكنت قد عدت بعد تجوالي الطويل في الصحافة العربية، محترفة تحمل مشروعها المهني، السياسي والثقافي، الذي لم يكن مقبولاً، لا من إدارات الصحف، ولا من الزملاء الذين وجدوا فيّ حالة ناشزة، ينبغي القضاء عليها، قبل أن تتمكن من فتح الباب على مصراعيه أمام جحافل النساء اللواتي كن يتأهلن لاقتحام هذه المهنة، بعد تأسيس كلية الصحافة والإعلام في جامعة اليرموك. ومع ذلك كله نجحت في إدارة دفة الصراع لصالحي، وفرضت وجودي بقوة خارج الصفحات المخصصة لإسعاد الزوج والطبخ، لكن بكثير من الألم والمرارة، ربما لم أتخلص منهما حتى الآن، بالرغم من سعادتي بعشرات الزميلات اللواتي كرسن وجودهن المهني في الصحف وفي نقابة الصحفيين، من خلال العمل في كافة حقول التناول الإعلامي.

أما قصصي، وكانت تعكس جزءاً من تجربتي الشخصية، ولا أخجل من هذا الإقرار، فتناولت هذه القضية، بشخصياتها وأحداثها ولغتها. لم يكن الأمر وعياً خاصاً في المجموعة الأولى «العيد يأتي سراً»، لكنه بدأ بالتبلور في المجموعة الثانية «المشنقة»، التي كانت موضوع محاكمة شرسة، أُدنتُ فيها بتهمة الإساءة إلى الأخلاق والآداب العامة، حسب نصوص قانون العقوبات، وذلك لأنني أوردت كلمة «عضو تناسلي» في إحدى قصص المجموعة، وكنتُ بهذه التهمة وهذه المحاكمة أول كاتبة

أردنية لا بل عربية تُحكم وتُدان. السبب المعلن، كتابة ونشر قصة تحتوي على لفظة نابية، وغير المعلن، تأديبي، وكسر قلمي المشاغب، ثم «تربية نسوان الأردن» من خلالي، ويبدو أنني لم أتأدب. أما المجموعة الثالثة، وعنوانها «نَصّ الحياة»، فقد كُتبت في مرحلة تبلور فيها وعي نسوي، وقد لاقت بعض قصصها التي نُشرت في أماكن متفرقة، هجوماً نقدياً شرساً، بسبب أيديولوجيتها النسويّة حسب تعبير أحد النقاد، وهذه المجموعة لم تنشر كاملةً في كتاب حتى الآن.

العمل النقابي في نقابة الصحفيين ورابطة الكتاب، والنسوي في الاتحاد النسائي - وكانت تلك مؤسسات تشكل نوعاً من مظلة علنية للعمل السياسي الذي كان سرياً في ذلك الوقت - وضعني بمواجهة قضية النساء، كما ينبغي أن تكون. لا يعني ذلك تجاهل تجربتي الشخصية في الدفاع عن حقي بالوجود كامرأة كاتبة تحمل وجهة نظر سياسية وثقافية واجتماعية، في مؤسسة الزواج والمؤسسة الإعلامية والمؤسسة الحاكمة، ومع القبيلة التي وجدتُ في كتابتي وسلوكي السياسي ما يحرجها، إذ أدركتُ وفي هذه الاوساط ومنذ بدايات التحاقي بالعمل السياسي، ماهيّة وضع النساء: أن تكوني امرأة، يعني أن تظلي في الهامش، وأن تستسلمي لسيطرة الهيئة التي تقرر تشكل وعيك، وأسلوب حياتك، ولغتك، وكل شيء... والأهم أن يتشكل عقلك، وينحبس في دائرة اللاوعي، وأن تخرجي من ذلك كله، فذلك يعني سلسلة من الصراعات الدامية. وذلك كله ترك أثره في العمل الجدي على تلمُّس أبعاد هذه القضية على المستوى الأشمل. لكن نقطة التحول بدأت في ذلك المساء المرّ، يوم انهمكت في نقاش سفسطائي، مع بعض القيادات السياسية النسائية، ممن يقصصن شعورهن على طريقة «روزا لوكسمبورغ» فيعتقدن بذلك أنهن ختمن علم الماركسية. كان الخلاف حول أهمية الفكر والمرجعيات النظرية الواضحة، في حقل العملين السياسي والاجتماعي، والنقطة الأخطر العمل على المشكلات الخاصة بالنساء، وبالذات قانون الأحوال الشخصية. وكنت وقتها نخرتُ شوارع الوطن بالمظاهرات والاعتصامات والمهرجانات الخطابية من أجل كل شيء، إلا قضايا النساء. أذكر بقوة النساء المتجهمات، اللواتي يجبن أزقة المخيمات لتجميع قطعان النساء لتوقيع مذكرة تعنى بمطلب سياسي، أو لإشراكهن في اعتصام أو مهرجان خطابي لنصرة الشعوب الشقيقة، وما إلى ذلك من أنشطة لا أقلل من أهميتها، لكني لم أر فيها ما يحل مشكلات جموع النساء، العاطلات عن العمل اللواتي يعانين من أشكال التمييز كافة. فمشغل التريكو الذي افتتح في أحد المخيمات لم تجد خريجاته عملاً يؤمّن قوتهن، ولم يوفر إتقانهن فن الحياكة والتطريز دون تعنيفهن حتى القتل. وقانون الأحوال الشخصية راسخ في مكانه، لم تفد «الحتمية التاريخية» بزحزحته قيد أنملة. والقرويات الأردنيات لا يوجد لمشكلاتهن مكان على جدول أعمال

النضال الوطني، يومها اتُّهمتُ بقسوة بأنني «برجوازية صغيرة مستغربة» أغرق في مشكلاتي الشخصية وأريد إغراق العمل النسوي بها، وأنه يتحتم عليَّ كي أكون على مستوى المسؤولية أن أعمل بجهد مضاعف بشعار «تحرر النساء يتم بتحرر المجتمع» كي أساهم في تحرير هذا الوطن. ونسيَتْ هذه السياسية المناضلة، أو تناست أنني أمضيت ثلاثة أرباع عمري في المنافي من أجل قضية الوطن، وأنني ممنوعة من العمل والسفر، من أجل تحرير الوطن. المشكلة في حينها أنني كنت أدرك أهمية القضية الوطنية وضراوة عبئها المضاعف على النساء، وقد دفعت ثمن هذا الإدراك من دمي ولحمي وأعصابي، لكنني كنت أتلمس طريقي من أجل إيجاد المعادلة القادرة على حل هذه المعضلة الصعبة. مللت من الاستغراق في مناقشة جنس الملائكة مع الرفاق والرفيقات، وبدأت العمل وحيدة.

كانت خطوتي الأولى، التعرف عن كثب على هموم النساء الأردنيات، لم أجد في المكتبة ما يقود خطواتي، ومن موقعي كصحفية بدأت البحث. كانت بدايات متواضعة، تفتقر إلى المنهج المنظم المحكم، خليط من السرد الصحفي والمعلومة الموثقة. بدأت بدراسة أوضاع النساء العاملات، انطلاقاً من قناعتي بأهمية الاستقلال الاقتصادي لتحرر النساء، وتعددت كتاباتي لتناول الأوضاع التعليمية والحركة النسائية وغير ذلك. وفي كل مرة كنت أبحث عن شيء ناقص، لا أستطيع الوصول إليه. كنت أحاول الإمساك بطرف ذلك الخيط الرفيع اللامرئي، المسكوت عنه، الذي يحيك عوالمهن، ويحدد مكانتهن كنساء ومواطنات، فضلاً عن أسئلة المنهج والأطر النظرية، وغير ذلك من أدوات تحليل أفتقدها في تعاملي مع الحالات الفردية التي أتاح لي عملي الصحفي التعرف إليها، والتي تحولت مع الوقت إلى مجاميع كبيرة، تتضافر معاً، بجديلة العنف المسكوت عنه. لا أنكر ـ وعلى المستوى الأخلاقي ـ ما للازدواجية الأخلاقية التي يتسربل بها مجتمع القبيلة الكبيرة من أثر في استمرار إصراري على البحث، ولا أنكر أثر هذه الازدواجية وفعلها في قضية محاكمة قصة المشنقة التي أشرت إليها، والتي دفعتني إلى المزيد من كشف المستور، من أمر الأخلاق الحقيقية التي تسري في عروق هذا المجتمع الذي يتسربل برداء الفضيلة نهاراً، ليغرق في حمّى الرذيلة ليلاً. فبدأت العمل على كشف المستور من أمر جريمة الجنس، وكان همي منصبّاً على قضية تجارة الجسد، العلاقات المحرمة، والاغتصاب. كانت النتيجة الأولية رسم صورة واضحة لما أسميته «قاع المدينة» وهي تحقيق موسع رفضت الصحيفة التي أعمل فيها نشره، وكان السبب المباشر في مغادرتي بلاط صاحبة الجلالة إلى غير رجعة...

أذكر جيداً ذات ندوة حول أوضاع النساء، وكنت قد طُردت للتو من بلاط صاحبة الجلالة، ردود الفعل عندما قدمت نتائج هذا البحث الأولية في إطار دراسة حول قانون

العقوبات، وكانت بؤرة البحث، جريمة تجارة الجسد ودور العنف الأسري في تعزيزها. أستطيع لليوم استذكار مستوى الشتائم ونوعها التي انهالت فوق رأسي. ولن أنسى ما حييت وجه واحدة من قيادات العمل النسوي المتجهم وهي تصرخ مستنكرة، وهل تريدين منا الدفاع عن حقوق «الـش...».

هذان الموقفان، الطرد من بلاط صاحبة الجلالة، والطرد من بلاط العمل النسائي، معنوياً على الأقل، أكدا أهمية البحث المعمق في قضية النساء عموماً، وقضية العنف خصوصاً. فحتى ذلك التاريخ لم تستطع الصحافة، ولا العمل النسوي بمؤتمراته وندواته، وورش عمله، إقناعي بأن ما أقدمه يشكل فعلاً حقيقياً، يساهم في تكوين مرجعية علمية حول قضية النساء في الأردن، فعدت إلى مشروع قاع المدينة، وعمقته بمزيد من التحليل لما جمعته من وقائع وشهادات وأرقام إحصائية رسمية، لأنتهي إلى بحث نُشر بعد ست سنوات من إنجازه بعنوان «مدينة الورد والحجر: دراسة في جريمة الجنس في المجتمع الأردني». سنوات مضت في البحث عن ناشر انتحاري يقبل بتبعات هذا الكشف سياسياً واجتماعياً، ومقارعة دائرة المطبوعات المعنية بإجازة ما ينشر، التي راوحت لمدة طويلة بين عدم الرغبة في إجازة المخطوط، وعدم القدرة على منعه لأنه يستند إلى معلومات رسمية موثقة ولا يمكن إنكارها. ماطلتني لأشهر طويلة، إلى أن حسمتُ الأمر بمعركة إعلامية هددتُ فيها باللجوء إلى القضاء. وهكذا نشر الكتاب لأُصلَب من جديد على صليب الاتهام باللا انتماء وتشويه المجتمع، وافتعال القصص، بدافع الحصول على التمويل الأجنبي، لأن الناشر وهو جمعية محترمة يترأسها أستاذ علم اجتماع مرموق، تلقّى تمويلاً أجنبياً لنشر الدراسات التي يتبناها.

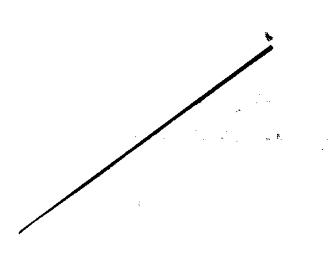
في هذا السياق المضطرب، جاءت الفلسفة، إذ لا بد لتنوع التجربة الشخصية واتساعها النسبي، وتنوع دعاماتها المعرفية من أسس قادرة على حمل ما يمكن لملمته من أجزاء تجربة الكتابة الموزعة على الصحافة والقصة، وشكل من أشكال الكتابة البحثية، ولم تكن القراءات الذاتية في هذا الحقل، كافية، فكان لا بد من التخصص الأكاديمي لتعزيزها. وهكذا عدت إلى مقاعد الدراسة مع من يقتربون من سن ابنتي، وحضنتني بيروت مرة أخرى، طالبة مجتهدة، أعمل على نقد المنهج في الفكر النسوي، في إطار أطروحة دكتوراة...

وأنتهي من هذا الاسترجاع كله ـ الذي لا يخلو من مرارة ـ إلى إعلان شعور ما، بالرضى، رضى لا يقوم على ما تحقق من «إنجازات» إن صح التعبير، أو على اعتراف الأوساط السياسية أو النسائية، أو حتى السلطة، التي منحتني، ولو على مضض، جائزة الدولة في حقل الدراسات النسويّة، وكانت تُمنح للمرة الأولى، بل هو الرضى الناتج عن

تبلور مشروع فكري يتناول قضية النساء، بدأتُ العمل فيه بأدوات هاوية، وأعمل فيه الآن بعشق الهاوية، لكن رضى لا يحول دون قلق الأسئلة الصعبة.

وأعود في النهاية إلى السؤال الابتدائي، هل استطعت من خلال هذا النص، مواجهة الذات وتقديمها عن وعي، أم أنني بقصد أو بدون قصد قدمت حكاية أخرى احتل الآخر موقع الصدارة فيها؟!

كتبت ذات يوم، أن السيرة، وما يتفرع عنها من شهادة على التجربة، ليست مكان الولادة، ولا التحصيل العلمي أو الخبرات أو المنجزات، بل هي، ما بين سطور ذلك كله. هي ذلك اللامرئي من مشاعر إنسانية، رافقت وكوّنت ونجمت عن كل ما حمله الخطاب، قصة كانت أو مقالة، أو بحث، لكن من يستطيع مهما بلغ من قدرة أو جرأة اختصار هذه المشاعر، والتعبير عن كل دمعة، أو ابتسامة، أو غصة، بكلمات؟!...



مَحطّات وَسَفَـر

«لَوْ تسمح لِوداد بالذهاب إلى جدتها وتَزُفّ إليها بنفسها بشرى نجاحها بامتحان الدخول إلى دار المعلمين...»

«هل جننتِ؟! ومتى كانت ابنتي تخرج من البيت لزيارة أحد!؟» قاطعها منفعلاً.

«سألتُكَ أن تسمح لها بالذهاب إلى جدتها، أمُّك، كيف سترسلها إذن لمتابعة دروسها في دار المعلمين في بيروت ولا تزال تمنعها حتى من زيارة جدتها التي لا يبعد بيتها عن بيتنا مسافة رمشة العين؟!» تشجعت والدتي وسألت أبي.

كنت بين الرابعة عشرة والخامسة عشرة من عمري حين تناهى إلى سمعي من غرفة والديّ المجاورة لغرفتي صوت أبي حازماً صارماً وقاطعاً لذاك الحوار القصير بينه وبين أمي بقوله لها كعادته كلما أراد إسكاتها، وبنبرة تهديد:« أم طلال!؟»... وساد الصمت.

«ما هو مصيري؟» فكّرت.

«لا تقلقي، ستذهبين لمتابعة الدراسة في دار المعلمين في بيروت». وعدني أخي طلال وهو يودّعني قبل سفره إلى فرنسا. «لو يتحقق هذا الوعد..!» تمنيت بلهفة.

«البنت لا تخرج من البيت إلاّ إلى أحد مكانين، المدرسة أو القبر».

كلام سمعته مراراً من أبي فأصبحت المدرسة عندي مرادفةً للحياة. وقد يكون من

وداد يونس

حسن حظي أنه لم يُعِرْ انتباهاً إلى وجود محطة فيها للإقلاع إلى مختلف الأمكنة وللتعرف إلى شعوب العالم المتنوعة اسمها «المكتبة». انتهزت الفرصة باكراً وانطلقت بواسطتها خلسة إلى ترحالي الليليّ وأخفيت عن مرمى عينيه رفاق سفري منذ بدأت أحبس كل واحد منهم بدوره تحت وسادتي فلا أُفرج عنه إلاَّ بعد أن يتعبني التلصُّص من ثقب مفتاح الباب ويرهقني انتظاري لاستغراق أبي في نوم عميق.

وكم من مرة أَحْكَمْتُ أطراف اللحاف فوق رأسي لكي لا يَتَسَرَّبَ من طيَّاتِهِ نورُ قنديلٍ صغيرٍ يضيءُ بداخله دروب «الخيام» وهضباتها ومغارات ينابيعها التي أَبْدَعَ «حمزاتوف» في وصف جمالها لي في «بلدي»[1]، أو لألتقط صوراً رائعةً نثرها «غوركي» بِكَرَمٍ في «الأمّ»[2] عن أُمّي.

وَلِئَلاَّ يستيقظ أبي ويكتشف سِرِّي كنت أُخْرِسُ ضحكاتي و«مارون عبود» يُسْمِعُنِي: «وتوثقت عرى القربى بيني وبين البقر، ولكن مصيبة جديدة مدت أذنيها في صبيحة حياتي، فَبَعُدَت الشُّقة بيني وبين المثلث الرحمات جدي الخوري... صرت أركب رأسي ولا أبالي به، فيحمي عليَّ ويقعد، يؤصلني ويفصلني قائلاً: راضع حليب البقر كيف يكون!!»، وَأَكْتُمُ حزني حين يَأْسَى:

«لقد أصبحت عبداً للناس منذ تصورت في البطن، وتقيَّدت بسلاسل مشيئتهم حين رفعت يدي أول مرة نحو السماء»[3].

وَأُسْكِتُ في «الأيَّام»[4] صيحة ولادة رفضي الأول لأنماط الحياة في القرية و«طه حسين» يروي لي كيف فقأ له عينيه ذلك الحلاَّق الغبي، وَأَحْرِصُ على ألاَّ يلمح أبي على وجهي ملامح السُّخْرية المُرَّة التي طبعتها عليه حماقات وسيئات مجتمع الرِّيْفِ الذي عشته مع «يوميات نائب في الأرياف»[5] وتحت فرشة سريري، خبَّأت صورته التي نجح «نجيب محفوظ» في رسمه لها وقدمها إليّ في ثُلاثِيَّتِهِ بعد أن أطلق عليه اسم «سي السيد»[6].

ولَمَّا سألني أبي مَرَّة مما أشكو وقد لاحظ شحوباً على وجهي، بكيت.

أبكيت خوفاً من أن يزل لساني بإجابة تشفُّ عن انشغالي بالتفكير في إيجاد

(١) «بلدي» للكاتب والشاعر الداغستاني رسول حمزاتوف.
(٢) «الأم» رواية للكاتب الروسي مكسيم غوركي.
(٣) الجراب، صفحة ٥٥، طبعة دار الثقافة.
(٤) «الأيام» للأديب طه حسين روى فيها سيرة حياته.
(٥) «يوميات نائب في الأرياف» للأديب توفيق الحكيم.
(٦) «سي السيد» بطل ثلاثية الأديب والروائي نجيب محفوظ: قصر الشوق والسكرية وبين القصرين.

جوابٍ على سؤال «همنغواي» لي ذات ليلة: «لمن تقرع الأجراس؟»(٧)، أو إجابة يستدل منها جنوحي إلى «السَّأم»(٨) الذي أغراني به «مورافيا»؟ أو أخرى تفصح عن استلاب «دوستويفسكي» لعقلي مما جعلني أنصاع لتلبية دعواته اللجوجة لي للتجوال في غياهب مناطق حالكة الظلمة في نفوس «الأخوة كارامازوف»؟(٩).

أَمْ بَكَيْتُ ارتعاداً وَهَلَعاً من دويّ القنابل الإسرائيلية الذي كان يزلزل أرض «الخيام» وهي تعبر سماءنا لتدكّ مكامن الفدائيين في قرى جبل الشيخ بعد هزيمة الخامس من حزيران؟

بكيت ولم أدرِ حينذاك لماذا راودتني رغبة متمردة. تمنيت أن أكون واقفة مع جمهور عديدٍ خلف «جبران» نردّد من بعده صرخته المريرة:

«يا بني أمي»(١٠).

* * *

اطمأن أبي لفكرة إقامتي في ديرٍ للراهبات، وتضاعف اطمئنانه عليَّ بعدما رفضت الراهبة المسؤولة طلبه رؤية الغرفة التي سأقيم فيها. «ممنوعٌ على أيّ رجل دخول غرف الطالبات المقيمات في الدير حتى ولو كان أباً مِثلك»، قالت له. ولا أنسى كيف استراحت قسمات وجهه جرَّاء هذا المنع فشكر الراهبة على حسن إدارتها، وقبل أن يقفل راجعاً إلى «الخيام» كرَّر على مسمعي وصاياه: «لا تكلِّمي أحداً»، «لا تصادقي أحداً ولا تَنْسيْ لحظة أنَّـكِ في بيروت لمتابعة دراستك فقط» وختم بتذكيري: «ولا تَنْسيْ أبداً حمل السكين التي علَّمتُكِ كيف تدافعين بها عن نفسك إذا ما تحرَّش بِكِ أحد الزعران».

كوَّنت «دار المعلمين» آنذاك وطناً صغيراً لي. عشرات بل مئات من الطلاب أتوا إليها من كافة فئات مجتمع لبنان الكبير، بدءاً من رأس الناقورة وانتهاءً بآخر جردٍ في أعالي عكار، وكنت واحدة منهم طالبة في عمر المراهقة قرويَّة الزّيّ واللهجة، ذاكرتي تَحْرُسُ كل ما شاهدتـه مع رفاق سفري، وصدري يلذعه بيـن الفينة والفينة حنين إلى فَيءِ بيلسانة تزين حديقة بيتنا الخيامي، وفي جيبي سلاحي جاهز لردع أي أزعر.

وسرعان ما أخذت تغريني دعوة زملائي للمشاركة في الإضراب والتَّظاهر لِحَثِّ الدولة على تحقيق مطالب لَخَّصُوها بشعارات سَطَّرُوها على يافطات كبيرة: «توحيد الكتاب المدرسي، مجانية التعليم، مجانية الطبابة، التجنيد الإجباري، إلغاء الطائفية، زيادة

(٧) «لمن تقرع الأجراس» للكاتب الأميركي أرنست همنغواي.
(٨) «السأم» للكاتب الإيطالي البرتو مورافيا.
(٩) «الأخوة كارامازوف» للكاتب الروسي دوستويفسكي.
(١٠) «يا بني أمي» من كتاب «العواصف» لجبران خليل جبران.

منحة التعليم، تطوير المناهج المدرسية، التعليم الإلزامي، محو الأمية، التضامن مع شعب فلسطين لتحرير أرضه، النضال من أجل تحرير شعوب العالم ووحدتها، الوحدة العربية، العدالة الاجتماعية، حرية الفكر والمعتقد».

في فضاء هذا «الخطاب» المتعدِّد الطروحات راح ينمو في وجداني إحساس بالمسؤولية ويتأسَّس اقتناع بضرورة مشاركتي في ورشة التغيير في الوقت نفسه الذي اختلطت فيه أصداء الثورة الطلابية[١١] القادمة من فرنسا بأصوات الطيران الإسرائيلي وقصفه اليومي لقرى الجنوب وبعناوين صحف بيروت اليومية تعلن أعداد القتلى والجرحى والأسرى من الفدائيين.

«أعتذر من وصاياك يا أبي»، فَكَّرْت، ورحت أنزعها عني وصيَّة بعد وصيَّة، وأخذت أبحث بين أفرقاء الطلاب المتعدِّدي النزعات الفكريَّة حولي عن جهة تتقاطع تَطَلُّعاتُها وطروحاتُها التَّغييريَّة مع طموحي الرومانسي الجامح إلى سماع رنين أجراس تُقْرَعُ في كل مكان مؤذِّنَةً بانتفاضة «البؤساء»[١٢] ضدّ من أقفل بوجههم غرف المدارس وأسرَّة المستشفيات، وبوجه من أَطْلَقَ على أعينهم حلاَّقَ القرية ليفقأها، وسلَّط على نفوسهم ظلمة حالكة السواد دفعت وتدفع بهم كل يوم إما إلى الموت، أو إلى السجون. «هؤلاء البؤساء لو كان أحبَّهُم مورافيا لما تورَّط في السَّأم». خطر في بالي.

لم يَدُمْ بحثي طويلاً خاصة بعد أن أهدتني صديقتي رجاء «ما العمل؟»[١٣]. وبدأت أستمتع بسماع رفاقي في «الحزب الشيوعي» ينادونني ب: «يا رفيقة»، وغمرني فرح لا حَدَّ له بالانتماء إلى أسرة كونيَّة يحلم أفرادها بتحقيق عدالة تصون كرامة الإنسان.

«أُكَرِّر اعتذاري إليك يا أبي»،

فَكَّرت ثانيةً وأنا أتأبَّط رُزَمَ المنشورات التي سَلَّمني إيَّاها الرفيق في «مطبعة النجاح» بعد أن قاربت الساعة الثانية بعد منتصف الليل. انطلقتُ من المطبعة باتجاه سينما «بيبلوس» حيث كان عددٌ من سائقي باصات «الأحدب» ينادون بصوت عالٍ: «طرابلس، طرابلس». شاهدني أحدهم فتوجه نحوي يسألني: « رايحه عَ طرابلس؟» ارتبكت للحظة، خفت أن يكون من رجال المخابرات ويكتشف أمر المنشورات، فاتجهت يساراً وسلكت زاروباً ضيقاً ثم زاروباً ضيقاً إلى اليمين وإلى يمينه آخر أقل ضيقاً باتجاه «ساحة الدبَّاس».

(١١) المقصود الثورة الطلابية التي هزَّت فرنسا والعالم في عام ١٩٦٨.
(١٢) تمت استعارة كلمة «البؤساء» من عنوان رواية الكاتب الفرنسي فيكتور هوغو.
(١٣) «ما العمل؟» كتاب للزعيم الروسي لينين.

«لماذا تستند كل واحدة من هؤلاء النساء وهي شبه عارية إلى عمودٍ من أعمدة بلاكين هذه الأبنية المتلاصقة؟»

وَ«لماذا أُضيئت هذه البلاكين بأنوار خافتة حمراء وصفراء وبنفسجية كما لو أنها مُرْسَلَة من فوانيس دمشقيَّة لترسم إطاراً لشفاهٍ فاقعة الحمرة تتحرك ببطءٍ على إيقاعِ مضغِ عِلكة؟»

وَ«لماذا تغمز لي إحداهنَّ بعينها وهي تكشِّر عن أسنانها؟»

وَ«لماذا تبتسم لي أخرى؟»

وتساءلت أيضاً وأنا أُحْكِمُ إبطي على رُزَم المناشير لِئَلاً تنزلق مني إحداها: «هل أن جدتي «أم سطام» قد مرَّت من هنا قبل أن تحكي لي حكاياتها عن الجنيَّات؟».

كان الرفاق بانتظار وصولي بالمنشورات، أَغْرَقوْا في ضحكات مجلجلة لَمَّا أخبرتهم عن جنيَّات الزواريب اللواتي شَاهَدْتُهُنّ، وسألني أحدهم باستنكار:

«لماذا مررت بشارع المتنبي!؟»

لم يكن لدينا الكثير من الوقت لنبدأ بتوزيع المنشورات على ثانويات بيروت، وفي اليوم التالي، وبعد أن أوهمتني إحدى زميلاتي بإعجابها بما نقوم به وطلبت مشاركتنا في الدَّعوة إلى الإضراب فَرِحْتُ بِكَسْبي لها «صديقة» جديدة للحزب ولم أشُكَّ لحظة في أنها واحدة من عملاء الإدارة (كما كنا نُسَمِّيْ بعض الطلاب الذين دَسَّهُمْ مدير دار المعلمين بيننا لرصد تحركاتنا) وسلَّمْتُها رزمة من تلك المنشورات صدر على إثرها قرار إداري بطردي من الدار مع مجموعة من رفاقي.

وكالعادة كلما كانت تواجهنا أيّ ورطة أو سوء تفاهم مع إدارتنا لَجَأْنَا إلى أستاذنا الدكتور «ميشال عاصي» لكي يتوسَّط لنا معها ويصل ما انقطع بيننا وبينها. فنجح في وساطته إلاَّ أن عفو المدير عنَّا جاء مشروطاً باستدعائه أولياء أمورنا لِتَوْقِيْعِ تَعَهُّدٍ يقضي بالتزامنا بقوانين الدار فأُسْقِطَ في يدي..

كنت حينذاك قد أصبحت في السنة الدراسية الثالثة والأخيرة ولم يبقَ على تخرُّجي سوى بضعة أشهر. «كيف يمكنني مواجهة والدي بقرار المدير بطردي؟» فكَّرت وأنا أذرع طول باحة ملعب «المدينة الرياضية وعرضه» المقابل لدار المعلمين، وفجأة خطرت ببالي فكرة شقيَّة حين لمحت دهَّاناً يطلو بفرشاته جدار ملعب المدينة وقد تشبَّثت رجلاه بأعلى درجات سُلَّم. «يا عَمْ، يا عَمْ» ناديته، كان يبدو منطرباً بصوته وهو يُمَيْجِنُ: «احبابي وين ما راحوا يحلُّون» فلم يسمعني إلاَّ بعد أن كررت ندائي عدة مرات. «ماذا تريدين يا ابنتي؟» سألني بِرِقَّةٍ بعد أن هبط على الأرض. «طردتني إدارة

مدرستي ولن تعفوَ عَنِّي إلاً بكفالة يوقِّع عليها والدي شخصياً»، قلت له بِمَسْكَنَة، فنظر إلي مستغرباً، «ووالدي موجود خارج لبنان منذ سنوات طويلة»، أَكْمَلْتُ كاذِبَةً، ثم مددتُ يدي إلى جيبي فتناولت منها ليرتين كانتا بحوزتي قدَّمتها إليه وأنا أرجوه أن يُرافقني كوالدٍ حقيقي لي إلى الإدارة ويوقِّع على ذلك التعهُّد.

كنت أعرف أنها محاولة منِّي عبثيَّةً وشقيَّة، ولكن ما حدث بعد ذلك كان مُفَاجِئاً لاحتمالي برفضه لِعَرْضِي. فبعد أن وضع الليرتين في جيبه ومسح بثيابه بعض الطِّلاء الرَّطِبِ عن كَفَّيْهِ وأشعل سيجارةً، رافقني باتِّجاه الدار.

وَ: «يا عيب الشُّوم، تْفُو عْلَيْكِ وعَ هالتّربابة، هيك بْتَعْمْلِيْ فِيِّيْ، قدَّيه بتعب وبشقى لَطَعْمِيكُن؟»

شتمني ذلك الرجل الأربعيني بهذه الكلمات وهو ينظر إليَّ بغضب شديد بينما كان يبصم على التَّعَهُّد أمام مدير دار المعلمين ثم تقدَّم مني وصفعني صفعتين قويَّتين، وقبل أن يغيب خلف باب غرفة الإدارة قال لي مهدِّداً:

«بْفَرْجِيْكِ شُوْ رَحْ أَعْملْ فِيْكِ بالبيت»، ثم توارى وسط ذهولي وابتسامات زملائي الشامتة.

* * *

بعد أن فتح باب المدرسة وسلمني مفتاحها راح مختار «زوطر الغربية» يخبرني عن معاناة أهالي هذه القرية الواقعة في شرقي قضاء النبطية بسبب حرمان أبنائهم من التعليم والطبابة.

«وأخيراً استجابت وزارة التربية لِتَوَسُّلاتِنَا وأرسلت مُدَرِّسَةً إلينا، نحن منسيُّون هنا، كأننا غير موجودين على خارطة هذا البلد»، قال لي وهو يُريني الغرفتين اللَّتين بناهما أهل القرية بعرقهم ومن مالهم الخاص.

وقال لي أحد الآباء وهو يقدِّم لي مفتاح بيت واحد من أقاربه المقيمين في بيروت: «أهلاً بكِ بيننا، من الغد سيرتاح أولادنا من مَشَقَّةِ السَّيْرِ اليومي الطويل إلى مدارس النبطية».

حتى كتابة هذه الأسطر لا أذكر أنني عشت لحظةً تضاهي جمال وروعة اللحظة التي استقبلتني فيها وجوه عشرات الصبيان والبنات المملوءة بهجة وأملاً. بدا عليهم وكأن صبرهم نفد بانتظار من يفتح أمامهم باب مدرستهم للمرة الأولى، تسابق طفلان منهم على الإمساك بطرفي قميصي بينما كنت أهم بفتح الباب، وسألني ثالث وعيناه تتفحصان حقيبتي إن كنت أضع في داخلها الطباشير والمسطرة، ثم تدافعوا جميعاً

يدخلون من خلفي ومن جانبيَّ ثم جرتني طفلة لتريني من النافذة منزلها، وثانية قدَّمت لي باقة من أزهار الشوك الليلكية، ومن فوق رأسها تطاولت يد طفلٍ ليناولني سيجارتَي لَفّ. «بانتظاري عمل شاقّ»، فكَّرت.

جَاؤُوا من أربعة صفوف ابتدائية، قسمت بالمقاعد كل غرفة إلى صفَّيْن وباشرت عملي، مديرة ومعلمة وحارسة. وَبَدَأَتْ مدرستي شيئاً فشيئاً تتأثر وتؤثِّر في إيقاع حياة «زوطر الغربية» اليومية لِتُصْبِحَ جزءاً لا يتجزَّأ من قانون طبيعتها فصارت تَتَعَطَّلُ الدروس فيها إذا ما امتلأت قساطل مياه الشفة النادرة الامتلاء لاحتياج تلاميذي لأخذ قسطهم في حمَّامٍ دافئٍ، وتَتَعَطَّلُ لِنُهَدْهِدَ رضيعاً أتت به أمه إلى الصف وتركته عُهْدَةً في حضن أخيه أو أخته الأكبر لاضطرارها إلى زيارة طبيب في المدينة. وبما أنَّ زراعة التبغ هي مورد الرزق الوحيد لمعظم أهالي القرية، فإن تعطيل الدروس صار أمراً عادياً بسبب اضطرار تلاميذي للذهاب إلى العمل في مواسم الرَّيِّ أو القطاف.

ولا أنسى لمَّا دخلت إلى المدرسة مفتِّشة الوزارة «مفيدة» ذات مرة ووجدتني جالسة أمام نافذة الصف أتأمل من بعيد تلاميذي المنتشرين بين أهليهم في حقول التبغ الممتدة، فبادرتني بقولها الساخر: «يا ألله، ناقص تكتبي شعر»، وسألتني باستنكار وهي تنظر إلى المقاعد الفارغة: «وين التلاميذ؟!» فأشرت بيدي إلى أطيافهم البعيدة تحت شمس أيار اللاذعة، «يا سلام، وكيف بتسمحي لَتْلامِيْذِكْ يغيبوا عن المدرسة ويروحو عَ الشّغل مع أهلُن، شو باعتينِك تعملي هون؟»»، فلم أُجِبْها، فرمقتني بنظرة مستخفة وخرجت غاضبة. ولمَّا قبضتُ راتبي بعد شهر على زيارتها وجدته ناقصاً مبلغ خمسة أيام. كان تقريرها قد قَدَّم نُصحاً إلى وزارة التربية بذلك.

ورويداً رويداً أَخَذَتْ هَدْأَةُ ليلِ «زوطر» تَجْلُو عتمةً كان حبِّيْ لِ«الخيام» قد تاهَ في غَيْهَبِهَا عشرين عاماً وقشع بَدْرُهُ سحابةً حجبت عني طويلاً حقيقة أَنِّي هي، وهي أنا، تنامُ إذا ما نِمْتُ وَتَصْحُو مع صَحْوِي وأَتكلَّمُ بِلِسانِهَا ونفرح معاً كلما دقَّ بابَ بيتي زائر جديد.

وكما أصبحتُ أشتاق طُلُوعَ النهار لِرُؤْيَةِ أَصَابِعِ تلاميذي ترتفع بحرارة وهم يتسابقون لإجابتي عن سؤال في فروضهم أو دروسهم أو لأخذِ إذنٍ في مَحْوِ اللوح أو بَرْيِ أقلام الرَّصاص في سلة المهملات تحته، صرتُ أحنُّ إلى حُلُوْلِ الليل لفتح بابي أمام قامات أهليهم المُنْهَكة تحت وطأة احتكار «شركة الرِّيجي» لشراء محصولهم بأسعار تكاد لا تكفي لِغَسْلِ اللون الأصفر عن أكفِّهم التي لَوَّنَتْها أوراق التبغ. ولمَّا فاجَأَنِي والدي ذات صباحٍ بِمَجِيْئِهِ المُبْكِرِ وَوَجَدَ بقايا الشَّاي في الفناجين التي خَلَّفَها رِفاقُ لَيلي رَمَقَنِيْ بنظرةٍ غريبة لَمْ يَسْبِقْ أن قرأت قبلاً في عَيْنَيْهِ مَعْناهَا وَلَمْ يَرُدّ عَلَيَّ

تحيَّة الصباح وأقفل راجعاً بِصَمْتٍ لم أدرِ إن كان ناتجاً عن احترامِهِ لِلْمُدَرِّسَةِ التي صُرْتُها أو عن عِزَّة نفسه التي منعته من الاعتراف بتَطَوُّرِ مفاهيمه وازدياد قابليتها للتفاعل مع سرعة المتغيِّرات التي طاولت كل تفاصيل الحياة.

«متى نبدأ؟»، سألتني بلهفة إحدى أمهات تلامذتي لَمَّا أخبرتهن عن نِيَّتِي بإعطائِهِنَّ دروساً في مَحْوِ الأمِّيَّه. «ونحن أيضاً نريد أن نتعلَّم القراءة والكتابة»، علَّق أحد الآباء قائلاً بحماس. وعندما رفضت وزارة التربية طلبي إليها السَّمَاحِ لي بإعطاء تلك الدروس في مبنى المدرسة بعد انتهاء الدوام الرسمي، احتجَّ مستنكراً أبٌ: «ولكننا نحن الذين قدَّمنا للمدرسة قطعة الأرض وبمالِنا وسواعدنا بنيناها وهي ملكنا». ولكي لا تضيِّع الفرصة سألتني أمٌ «هل يصلُحُ صالون بيتي للتدريس؟»، فَرَدَّتْ أخرى: «لا، صالون بيتي أكبر».

إلاً أنهم وعلى الرَّغم من غبطتهم بزواجي بعد ذلك ببضعة أشهرٍ لم يستطيعوا إخفاء حسرتهم على ضياع الشَّهادات التي حال انتقالي إلى إحدى مدارس «النبطية» دون حصولهم عليها.

* * *

لَمَّا وصلتُ إلى «مكتبة هاني»[١٤] التي تتصدَّر شارع النبطية الرئيسي وسمعته يقول لأحد زملائي في مدرسة البنات: «شو بدَّك بالجريدة ليه إنت بتعرف تقرا؟» ورفض بيعه «النهار» في الوقت الذي وصل فيه زميل آخر في مدرسة البنين وطلب شراء أقلام حبر ناشف فسأله هاني باستهزاء: «شو بدَّك تعمل فِيُن؟» ورفض بيعه إيَّاها تأكَّد لي ما أخبرني به «زعل»[١٥] عن سرعة بديهة وذكاء وظُرْفِ أبناء مدينته أحفاد شيوخ الفقه واللغة والعلم والتأريخ «أحمد رضا» و«سليمان ضاهر» و«محمد جابر» و«حسن كامل الصبَّاح»، «لا مكان في مجالسها إلاً لِظريفٍ أو صاحبِ معرفة أو لِمُتَذَوِّقٍ للجمال»، قال لي.

وكعادتها النبطية مع كل وافدٍ جديد عليها احتضنتني، وشاءت مكاناً لاحتفالها بزفافي إحدى قاعات صفوف مدرسة «فريحة»[١٦] حيث عَلَّق «زعل» على أحد جدرانها مَهْرِي، زيتية من لوحاته، واختارت عريفةَ الصَّف لِتُلْبِسَنَا الخواتم.

---

(١٤) «مكتبة هاني» هي المكتبة المشهورة في النبطية لصاحبها الصديق هاني الزين.

(١٥) الفنان التشكيلي زعل سلوم.

(١٦) «مدرسة البنات الأولى» سمِّيت باسم مديرتها فريحة الحاج علي نظراً لوطنيتها ونصرتها لقضية تعليم البنات.

وبدأتُ أشارك «زعل» في إشعال الشموع ليصل «ياسر»[١٧] بقصيدته لحبيبة جديدة، وَ«عَلِيّ»[١٨] بِعُوْدِهِ الذي غالباً ما كنا نقضي الليل بانتظار انتهائه من دوزنته. وصار يهدأ عواء الذئاب من حولنا كلما تسرَّبت إلى أسماعها من فضاء بيتنا المزروع على خاصرة وادٍ موسيقى أصدقاء ليل «زعل» من «باخ» و«موزار» و«تشايكوفسكي» إلى «بيتهوفن» و«بيزيه» و«فيفالدي» فتنكفئ من حيث أتت لِيُكْمِل رسم لوحته ما قبل الأخيرة.

وغالباً ما كان يستعصي عليَّ إيجاد كلام يقنع ياسر بجدوى المحاضرات أو الحلقات النسائية التي هدفها الانتصار لحقوق المرأة المهدورة حين يعلِّق على نشاطي فيها بقوله: «بلا هالتَّعب صدِّقيني، حقوق الرجال هي المهدورة، ها هو نُحُوْلِي أمامكِ، هل ترين ما فعلته بي حبيبتي؟» ثم يسألني إن كنت خلال المحاضرات أقوم بنصح النساء بالامتناع عن أكل الفول أو الثوم أو الفاصوليا. ومرةً وأنا أُخْبِر كيف دفع رجال «صريفا»[١٩] بأطفالهم لرشقي مع رفيقتي «وطفة» بالحصى أمام قاعة المسجد بعد انتهاء محاضرتي وحثّي لزوجاتهم المزارعات على النضال لتحقيق استقلالهن الماديّ سألني «زعل» مستغرباً: «ليه ما في حجارة ب«صريفا»»؟ وياسر ملهوفاً: «حبيبتي كانت معكُن؟».

وشهراً بعد شهرٍ وسنة بعد سنة، ومع جنون القصف الإسرائيلي للنبطية الذي أخذ يفجر بقنابله أساسات منازلها ومدارسها ومستشفاها وسراياها وامتزاجِ دويِّه بنحيب أمهات وآباء كان الموت القادم من أقصى الجنوب ينتزع أبناءهم طفلاً بعد عريس وبِبُكاء أطفال لم يفهموا إلى أين تُحْمَل الأحضان التي كانت أسرَّةً لنومهم، بدأت تنطفئ شموع بيتنا شمعة بعد أخرى بحلول نيران الحرب التي راحت تمتدُّ على مساحة البلد لتلتهم أحلام جيلي وتشوه بهاء طفولة صغارٍ ورُضَّعٍ بينهم أطفالي الثلاثة.

ولم يخطر ببالي وأنا أشارك رفاقي في تأمين طعام وملبس يحتاجه المقاتلون في معارك الجبل[٢٠] حينذاك أن تكون حياتي الخاصة موضوعاً لاجتماع دُعِيت إليه «طارئ ومُهِمّ» (كما قال لي الذي كُلِّف بدعوتي).

«لدينا أسئلة تقلقنا حول حياتكِ الخاصة»، توجَّه إلَيَّ بهذا الكلام مسؤول المنظمة مفتتحاً الاجتماع. ولمّا لاحظ أحد الرفاق استهجاني لِمَا سمعته تطوَّع شارحاً ما التبس

(١٧) الشاعر الصديق ياسر بدر الدين.

(١٨) علي زين الدين الصديق المفتش في الضمان الاجتماعي.

(١٩) «صريفا» هي قرية من قرى جبل عامل تقع بالقرب من صور.

(٢٠) «معارك الجبل» المقصود تلك التي وقعت بين عامي ١٩٧٦ و١٩٧٧.

عليَّ فهمه وأثار دهشتي: «الرفيق يعني انغماسكِ مع زوجك في حياة بورجوازية، الأمر الذي يرتِّبُ عليكِ القيام بنقدٍ ذاتي أمامنا».

«خطأٌ جديد يقترفونـه لا أقبل به جدلاً»، فكَّرت وأنا أتوجَّه صامتة نحو الباب الذي قرَّرت ألاّ أدخل منه ثانية.

وعلى وقع القذائف انقضت شهور طويلة وقَّع «زعل» خلالها ما زاد على ثمانين لوحة استعداداً لمعرضه في عَمَّان قبل حلول ليلٍ لم نكن نعلم أنه سيكون فاصلاً في حياتنا.

كنا وَاقِفَيْن خلف نافذة بيتنا المُطِلَّة على وسط النبطية نرصد أماكن اندلاع الحرائق فيها ففاجأني «زعل» بخروجه مهرولاً بين الشظايا باتجاه مرسمه.

«احترقت كل اللوحات»[٢١]، سمعت صوته المختنق بالدمع يكرِّر بحرقة وهو عائد يجرجر خطى تنوء تحت ثقل الخسارة الجسيمة.

في صبيحة اليوم التالي اخترنا بيروت مقاماً لتهجيرنا خِلْنَاهُ مُؤَقَّتاً، فانتهزت فرصة مجاورة كلية الحقوق لمنزلنا لأكْمِل فيها شهادة طالما حلمت بنيلها.

* * *

مع بداية الثمانينات كان انعكاس الشارع البيروتي على غالبية المدارس واضحاً بازدحام مقاعدها بتلاميذ ميليشياويَّة مما دفعني إلى الاستقالة من التعليم والتحاقي بأحد مكاتب المحاماة.

وشعرت بأهمية عملي كمحامية إلى جانب زملائي على الرغم من صعوبة ممارسة المحاماة في وقتٍ اعْتَبَرَتْ فيه الميليشياتُ حُمَاةَ القانون والمؤسسات من قضاة ومحامين ورجال أمن خارجين على قانونها فأمعنت في اصطياد الكثيرين منهم لترمي بهم في أعماق خنادقها وسراديبها قتلى أو أسرى أو جرحى مشوَّهين بفعل إبداعها في تعذيبهم.

وبدأت تتداعى مع كل مشكلة تعرض أمامي صورة ليافطة من الشعارات التي كانت سبباً لطرد أو اعتقال غالبية جيلي من ثانويين وجامعيين، فتذكرت كيف صُوِّبَت رصاصات رجال الأمن على أحرف «إلزامية التعليم» وأحرقتها حرفاً حرفاً عندما قالت إحدى موكلاتي:

«أتاني أخي برفقة رجلين وطلب بَصْمَتي على أوراق كان يحملها بحجة أنها عقد

---

(٢١) تم احتراق كافة اللوحات بتاريخ ١/٦/١٩٧٧ جراء قصف مرسم زعل بقنبلة إسرائيلية.

استثمار بيننا وبينهما يتعلق بالأرض التي ورثناها عن والدنا، لم يخطُر ببالي وأنا أبْصُمُ عليها أنني أبيعه ميراثي».

«ألم تطلبي منه أن يقرأ على مسمعك مضمون تلك الأوراق قبل أن تبصمي عليها؟» سألتها.

«لا، احترمته أمام الرجلين الغريبين ولم أفكر بأنهما شَاهِدَا زور اشترى أخي ضميرهما ليسرقني..!» رَدَّت بأسى.

وعندما ندَّت بالدَّمع عينا مُوكِّلي وهو يسألني كيف يمكنه استرداد مصاغ الخطبة الذي أبَت أُمُّ خطيبته إعادته إليه بعد أن فاجأته بِفَضِّ خطبته على ابنتها، تذكَّرتُ قيام عددٍ من الأمهات باتِّهامنا في «لجنة حقوق المرأة» بتحريض البنات القاصرات على التمرُّد على العادات والتقاليد إثر مناداتنا بعدم دفع القاصرة إلى زواج مُبْكِرٍ قبل اكتسابها شهادة علميَّة أو مِهنيَّة تحمي مستقبلها من نتائج زواجٍ ربما يكون فاشلاً بانتهائه بطلاق أو تَرَمُّل وعوز.

«قَتَّرت على نفسي لكي أوفِّر ثمنه إسوارة بعد إسوارة للعروس التي سأتزوجها» قال لي بحرقة.

«ما هو موقف خطيبتك حيال كل ذلك؟» سألته.

«إنها لم تتم السابعة عشرة من عمرها وأمها تمنعني من رؤيتها»، أجابني ثم أردف قائلاً: «أخبرني جارنا المصوِّر أن حماتي أرسلت صورة خطيبتي إلى رجل يعمل في بلد أفريقي طلب من والدته مجموعة من صور بنات بلدتنا ليختار من بينهن عروساً له وأنها تصلي من أجل أن تفوز صورة خطيبتي بإعجابه».

وفي أوائل التسعينات، وعندما عجزتُ عن إيجاد جوابٍ لِموكلة تجاوزت الخامسة والخمسين من عمرها فقدت زوجها وَفُوجِئَتْ بحرمانها من حقِّها بميراثه بسبب اختلاف مِلَّتَيْهِمَا، وكان «اتِّفاق الطائف» قد وضع حدّاً لِوِزْرِ الحرب بتعديل جملة من قوانيننا واستحداث أخرى غاب عنها حضور قانون مدني اختياري ينظم الأحوال الشخصية، تساءلتُ: «هل انتهت الحرب فعلاً؟»

«لو كنت خادمة له لاستحققت تعويضاً يحميني من العوز، أمِن العدل حرماني من ميراث زوجي، من أين آتي بالمال لمعيشتي بعد رحيله؟» سألتني بمرارة.

ولما زارني موكِّلٌ سابق بعد بضعة أشهر على انصرافه من مكتبي حاملاً معه مستندات فشلي في إبطال زواجه وألقى أمامي بإخراج قيده الجديد مُشيراً بإصبعه إلى ما كُتِبَ بجانب خانة المذهب فيه فقرأت «مسلم» وإلى خانة «الوضع العائلي» قرأت

«مُطَلَّق» أخذ ينتابني خوف من الغدِ، وبَعْضٌ من محلِّلي السياسات، والإعلاميين، لا زالوا يكرِّرُون وصفهم لتلك الحرب ب«الطَّائِفِيَّة».

«لَوْ من زمان عْمِلْتْ مسلم ما كنت خسرت خمس سنين من عمري». قال لي بنبرة المنتصر.

ولا تزال جلجلة ضحكته تتداعى إلى أذنيّ كلما تذكرت مقاطعته تهنئتي له بتحقيق مراده بقوله لي:

«أجّلي التِّهناية لَبَعْدْ ما إرجع مسيحي، إذا بْظَلّ مسلم بخسر حقِّي بتركة أهلي».

بعد أن يئس من صدور قرار يقضي بإبطال زواجه من زوجته التي كانت قد سافرت منذ عدة سنين لتقيم مع عائلتها في إحدى دول المهجر وتمنَّعت عن العودة إليه بحجة خوفها المزعوم من الحرب التي انتهت، لَم يجد ذلك الرجل حلاً لِمُشكِلَتِه إلاً بتنفيذ نصيحة أحد أصدقائه فعمد إلى تغيير مذهبه بإشهار إسلامه، الأمر الذي حقق له ما عجزت كل المراجع والاجتهادات التي استدعيتها لنصرته.

«لو يُقدِّم لي صديق موكلي السابق نُصحاً بحلٍّ لمشكلة هذه الشابَّة». تمنيت بلهفة مع بداية الألف الثالث بعد أن أجهشت في البكاء وراحت تُرَدِّد: «أفضل حَلٍّ لِمُشْكِلَتي هو الانتحار».

«حُبِّي له جعلني أصدِّق كلامه عن شرعية زواج المتعة، وعدني بإعلان زواجنا بعد أن يستقرّ في عمله الجديد»، قالت بعد أن جرعت قليلاً من كوب ماءٍ قدَّمْتُهُ إليها، وبنبرة متهدِّجة أكملت: «أنكر معرفته بي لَمَّا أخبرته بحملي منه ثم غَيَّر رقم هاتفه الخليوي واختفى، سألت عنه في كل مكان، في مقرِّ عمله، أصدقاءه، أخته، جيرانه، كما لو أنه ذاب كحبة ملح في نقطة ماء. سوف يقتلني والدي إذا علم بأمري، ماذا أفعل؟» سألتني مستغيثة.

«هو زواج شرعي بنظرنا» أجابني أحد قضاة الشَّرع لَمَّا سألته عن شرعية زواج المتعة.

«ولكن الزوج أنكر زواجه من موكلتي لَمَّا عرف بحملها منه. فما هو وضعها القانوني في هذه الحالة وما هو مصيرها وجنينها؟» سألته لأستزيد معرفة.

«يمكننا أوَّلاً التَّثَبُّت من حقيقة زواجها بكافة الوسائل، فإقرارها بحصوله يُعَدُّ قرينة لمصلحتها، وثانياً، يترتَّب عليها إجراء تحاليل مخبريَّة لإثبات نسب الجنين إلى الزوج المزعوم فربُّما تكون كاذبة في زعمها بحصول هذا الزواج بينها وبين ذلك الرجل».

رَنَّ هاتف فضيلة القاضي الخليويّ فاعتذر مني لدقائق كي يَرُدَّ على مُكَلِّمِهِ، فانتهزت الفرصة وخرجت تأدُّباً من مكتبه قبل أن أسمع جوابه على سؤالي عن كيفية معالجة هذه المسألة والزوج اختفى وربما سافر إلى خارج البلاد تهرباً من مسؤوليته.

لَمَّا وصلت إلى بيتي كان ولداي قد انتهيا من حزم حقائبهما استعداداً لهجرة عجزت محاولاتي كافة عن ثنيهما عنها.

«هل ستجدان خارج حدود هذا الوطن أجمل وأبهى من أرضنا وشمسنا وبحرنا وجبلنا؟» سألتهما والغصة تمسك بخناقي فأجابا بصوت واحدٍ:

«أتظنين يا أمي بأن الوطن هو مجرد أرض خصبة وشمس بهية وبحر صافي الزرقة وجبل أخضر؟»

الدرَّة المصونة واللؤلؤة المكنونة

سيرة تشكُّل تمثيلات المرأة

علي أحمد الديري

«حين أعلن ملك المغرب لحكمائه قراره بتعليم الإناث، انبرى له أحدهم قائلاً: أفعى وتسقيها سماً».

شبكات المعنى:

تعمل شبكات الأنظمة الدلالية لأي ثقافة، من خلال المجازات والاستعارات، فبهذه المجازات تُبَنْيِنُ الثقافات الإنسانية أنظمتها الدلالية وتَتَبَنْيَنُ هي نفسها بها[1].

شبكات الأنظمة الدلالية، شبكات تأويل تتيح للذات فهم العالم وكائناته وعلاقاته وفق شروطها وإمكاناتها. ولتستطيع هذه الذات الخروج على هيمنتها، لا بدَّ لها أن تُخضِع هذه الشبكات لقراءتها ونقدها ـ أي أن تجعلها موضوعاً قابلاً للسرد والفحص، وبهذا يكون الإنسان شاهداً على ما رأى وعاش، وهذا ما تحاول هذه المقالة فعله، إخضاع شبكات معناها التي شكَّلت رؤيتها للمرأة للسرد والنقد، والحكاية إذا تمَّ سردها أصبحت موضوعاً قابلاً للقراءة، فالسرد بناء حكاية بتشييد شبكات علاقات بين مجموعة من العناصر والذوات.

بعبارة أكثر وضوحاً يمكن القول إنَّ:

---

(١) انظر:
- ماراندا (ببير)- جدل الاستعارة.. مقالة انثروبولوجية في الهرمنوطيقا، ترجمة علي حاكم صالح. نوافذ، العدد٢٦، ديسمبر ٢٠٠٣.

تمثلات ذاتي للمرأة صنعتها شبكات المعنى في ثقافتي، ولأتمكن من الخروج على فعل هذه الشبكات في بناء مفهومي للمرأة لا بدَّ أن أجعلها موضوعاً قابلاً للقراءة، وهذا يتطلب سرد هذه الشبكات بجعلها حكاية أبني - أنا بوعيي الآن المفارق لتلك اللحظات التي بنتني- علاقاتها المفهومية، وبناء هذه العلاقات المفهومية سيمكّنني من فهم حكاية هذه الشبكة، وبهذا أتحوَّل إلى شاهد عليها. ولأن هذه الشبكات رمزية وتعمل بشكل خفي، فإنها لن تجد أفضل من المجازات وسيلة تتخفَّى فيها وتفعل، فتبني وتصل وفق ما يسمح به بناؤها، علاقاتِ الإنسان بالإنسان المختلف معه في الجنس أو العرق أو الزمان أو المكان. فما هذه المجازات التي صاغت تمثلاتي للمرأة؟

أنا أتحدَّث هنا عن الصياغة الأيديولوجية الموجَّهة بقصد، وليس عن صياغة الثقافة الشعبية أو الاجتماعية التي نشأتُ فيها أو لأقل بصورة أوضح، أتحدَّث عن صياغة التيار الديني في صبغته الأيديولوجية التي تربَّيتُ فيها.

وهنا لا بدَّ من التنبيه إلى أنني لست معنياً هنا بمناقشة مدى تطابق رؤى هذا التيار مع الإسلام أو افتراقه عنه، ولست معنياً بموضوع الحجاب من الناحية الشرعية، ولكني معني بخطاب هذا التيار في حدود تجربتي معه، ولأقل على وجه التحديد خطابه الاجتماعي والثقافي الذي شكَّل إطار فهمي للحجاب، كما عشتُ ممارساته في سياقي الاجتماعي، وتشبعتُ بقناعاته ودافعت بحجج هذه القناعات وتحدَّثتُ باسمها، أي أنني أتحدَّث عن سلطة خطاب هذا التيار الرمزية في تشكيل ذاتي وطريقة استجابتها لمحاولات الإلزام بالأفكار التي انتهت إليها هذه السلطة في فهمها للدين والمجتمع.

سعادة الاحتجاب أم الحجاب:

ولعل أكثر مجاز كان لقوّته الحجاجية سطوتها الإقناعية الخفية عليّ، صاغته قصة تلقيتها ضمن بيداغوجيا ضمنية في المرحلة الإعدادية في كتاب «الحجاب سعادة لا شقاء» لمحمد القزويني.

ها أنا أورد القصة نفسها بالرجوع إلى الكتاب نفسه وفي طبعته الرابعة نفسها، بعد مضي ١٨عاماً، لكنها عودة بمسافة نقدية تعادل أضعاف المسافة الزمنية، وهذه المسافة وحدها الكفيلة بتحويل هذه القصة إلى موضوع قابل للفحص.

عنوان القصة «حوار مع فتاة مسيحية» ويسردها الكاتب على النحو التالي: «وهناك قضية رائعة حدثت لأحد علماء الدين، عندما جاءته فتاة مسيحية وقالت له: أنا عرفت عن الإسلام الشيء الكثير.. وقد أعجبت بهذا الدين وبقوانينه ودساتيره، وأحببته حباً كثيراً.. ولكن قانوناً واحداً صار سبباً لعدم دخولي في الإسلام.. وقد ناقشت حوله

عدة أشخاص فلم أحصل منهم على جواب مقنع، وإذا استطعت أنت ـ أيها العالم ـ أن تبين لي فلسفة هذا القانون فإنني أدخل في الإسلام؟

قال العالم الديني: وما هو ذلك القانون؟

قالت: قانون الحجاب.. فلماذا فرض الإسلام الحجاب على المرأة؟ ولماذا لا يتركها تخرج سافرة كالرجل؟

فقال العالم الديني: هل ذهبتِ إلى سوق الصاغة... إلى المحلات التي يباع فيها الذهب والمجوهرات؟

فقالت الفتاة: نعم.

قال العالم: هل رأيتِ أن الصائغ قد وضع الذهب والمجوهرات في الصندوق الزجاجي وقفل باب الصندوق؟

قالت: نعم.

قال لها: لماذا لم يترك المجوهرات في متناول الأيدي؟ لماذا أودعها في الزجاج المقفول؟

قالت: لكي يحرسها من اللصوص والأيدي الخائنة.

فقال لها: هذا هو فلسفة الحجاب.. إن المرأة ريحانة... المرأة جوهرة.. ياقوتة يجب المحافظة عليها من الخائنين والفاسدين، ويجب حفظها في شيء يسترها من عيون المجرمين ـ كما يُحفظ اللؤلؤ في الصدف ـ حتى لا تقع فريسة لهم... والحجاب فقط هو الساتر والحافظ لها.. إن المرأة المحجبة آمنة من الخائنين، لأن جسدها مستور ومحاسنها مستورة، فالناس لا يرون منها شيئاً، ولا يطمعون فيها، وهم في معزل عنها، ولا يلفتهم شيء منها، بل يتهيبونها ويستحيون منها.. كل ذلك لأجل «الحجاب»، فالحجاب ـ إذاً ـ وقاية لكِ.. وصيانة لشرفك وكرامتكِ.

نعم.. أيتها الفتاة.. هذا جانب من فلسفة الحجاب وهنا تهلل وجه الفتاة المسيحية، وقالت: الآن اقتنعت بهذا القانون الإسلامي.. والآن عرفت الحكمة منه، والآن طاب لي الدخول في الإسلام... ثم تشهدت الشهادتين.

هذا الحوار الديني الجميل يبين لنا أن الإسلام أراد المحافظة على كرامة المرأة وقدسيتها، وأراد صيانة المجتمع وحمايته، فأوجب الحجاب كشرط أساسي لذلك»[٢].

---

(٢) القزويني (محمد إبراهيم الموحِّد)- الحجاب سعادة لا شقاء. بيروت. مؤسسة الوفاء. ط ٤، ١٩٨٥م. ص١٢.

بالتركيبة المجازية لهذه القصة، تعمل شبكات الأنظمة الدلالية لأي ثقافة. لذا من المهم تفكيك هذه التركيبة لنعرف، كيف تتحكَّم المخططات الدلالية بأفكارنا وعواطفنا وقناعاتنا وحجاجنا عندما نخضع لعملية التكيُّف الاجتماعي الخفية. وتتضاعف أهمية تفكيك هذه التركيبة المجازية إذا وضعنا، في عين الاعتبار، أنها نموذج للخطاب الديني الثمانيني الذي حمل مشروع تكيُّف اجتماعي جديد، وأنا أتحدَّث هنا بوصفي ذاتاً من الذوات التي صاغها هذا المشروع بشبكة أنظمته الدلالية التي كنتُ أرى من خلالها وأفهم وأحكم وأتحرك.

تحمل التركيبة المجازية لهذه القصة في شبكتها الدلالية مجموعة من المفاهيم (الإسلام، عالم الدين، القناعة، الحجاب، فلسفة الحجاب، السفور، العرض، الحفظ، الستر، الجسد، المحاسن، الشرف). جميع هذه المفاهيم مصاغة في هذه التركيبة وفق نظام معنى شبكة هذا المشروع. وبهذه الصياغة حوَّلت القصة هذه المفاهيم إلى فعل يتجسَّد في ذوات المتلقين في شكل قناعات ومواقف، وبهذا تُحقِّق القصة وظيفة التواصل الموقفي وهو «حمل المتلقي على الاشتراك مع المخاطب في موقف معين والسيطرة على وعيه وعلى عالمه الذهني كي يتكيف سلوكه مع مقتضيات ذلك الموقف ونتائجه العملية»(٣).

لقد صاغت هذه القصة ببساطتها المفرطة ومجازاتها المركَّبة، نظامي الدلالي المركَّب وفق مفاهيمها الاعتبارية التي بدت لي في لحظتها حقائق لا تقبل الشك، خصوصاً، وأنها كانت بقدرة خطابها على تحقيق وظيفة التواصل الموقفي، حدثاً اجتماعياً معاشاً في كينونات بشرية تشكِّل مجتمعاً متجانساً، لا يخترقه الاختلاف ولا التعدُّد ولا الحوار. إنَّ هذا السياق الأحادي يهيئ لخطاب هذه القصة بوصفها أداة إقناع وتشكيل أيديولوجي، مساحةً للتداول والانتشار، فليس هناك خطاب منافس، وهذا ما سيمكِّنها من أن تكون حقيقة تعتنقها جماعة، تبذل نفسها في سبيل الدفاع عن قدسيتها.

مجاز الشيء:

يقوم حجاج هذه القصة على (قياس تمثيلي) مجازي، يجعل نسبة الحجاب إلى المرأة كنسبة الصدفة إلى الجوهرة. أي أن هذه القصة تجعل من الجوهرة في علاقتها بالصدفة إطاراً نرى من خلاله المرأة في علاقتها بالحجاب. لا شك أن هذا الإطار مألوف لتجربتنا، وهو يتوفَّر على قبولية لما يحمله في ثقافتنا من تثمين وجمال وعناية،

(٣) الحداد (محمد). - **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**.- ط.١- بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢. ص١١٧.

والقصة تتوفَّر على هذه القدرة الإقناعية، لأنها توظِّف هذه الألفة والمقبولية، لتقدِّم تصوُّراً مثالياً يحتفي بالمرأة احتفاءً لا نظير له في أي تشريع أو ثقافة أو حضارة أو مجتمع. وتقدم القصة دليلاً على هذا التفوق الاحتفائي بجعل الشخصية المحاورة فتاة مسيحية، وكأنها باختيار هذه الشخصية تهمس في أذن المتلقي بأنه إذا كانت هذه الفتاة المسيحية قد اقتنعت بالحجاب، ولم تجد أنه ضد أنوثتها، كما أنه ليس انتقاصاً من حريتها التي أعطتها لها ديانتها المسيحية، فكيف بنا نحن المسلمين؟

الحجَّة التي أقنعت فتاة مسيحية، لا يمكنك أن تعترض عليها أو تشكك فيها، ولا يمكنك أن تشك في هذا التفوق الاحتفائي أيضاً، فهذه المسيحية تركت دينها، لأنها وجدت في الدين بقوانينه ودساتيره، ما يفوق قوانين ودساتير العالم كله.

يقوم رجل الدين في هذه القصة، بدور المنظِّم الدلالي الذي يتولى تنظيم المعنى الأيديولوجي لنمط التديُّن الذي يمثله، لكنه يتخفَّى تحت نظام معنى الدين، أي أنه يقدِّم نفسه ممثلاً متماهياً مع حقيقة الدين، ويساعده على تحقيق ذلك أنه يرادف بين الإسلام وقوانينه ودساتيره، وكأن لا فرق بين عبارة الإسلام (نصوص دينية قابلة للتأويل) وقانون الإسلام (تشريعات مستنبطة من النصوص الدينية).

وبهذا التماهي يصبح رجل الدين هو الإسلام، ومن ثَمَّ فهو رجل الجوهرة، فيحق له أن يحتفظ بها بالطريقة التي يراها ويصونها بالأساليب التي يعتقد أنها تحفظها، ويسبغ على حقه معنى الحقيقة الصلبة، ويعطيها تسميات القانون والدستور. إنَّ مجاز الجوهرة أحال المرأة إلى شيء ثمين، وبهذا التحويل صار الخطاب يتحدَّث عن هذا الشيء الثمين، وكأنه يتحدَّث عن المرأة، مماهياً بينهما «حين نتمكن من تعيين تجاربنا باعتبارها كيانات أو مواد، فإنه يصبح بوسعنا الإحالة عليها ومقولتها categorize وتجميعها وتكميمها، وبهذا نعتبرها أشياء تنتمي إلى منطقنا»[٤]. هكذا يتمّ الحديث عن المرأة كجوهرة يحتفظ بها وتستر عن الأنظار ويخاف عليها.

حجاب الجوهرة:

إذا كان مجاز الجوهرة يعبِّر عن دلالة الاحتفاء والتثمين، فإن ما يحجبه إطار هذا المجاز يفوق ما يصقله. فالجوهرة لا يمكنها أن ترى الحياة ما دامت في قوقعتها، ولا يمكنها أن تنظر إلى العالم، والجوهرة لا يمكنها أن تتجاوز شيئيتها التي تمثل كينونتها،

(٤) جورج لايكوف ومارك جونسن. - **الاستعارات التي نحيا بها**. ترجمة: عبد المجيد جحفة.- ط١.- دار توبقال للنشر، ١٩٩٦. ص٤٥.

فليس فيها حركة الحياة، والجوهرة لا يمكن أن تتجاوز خزانتها لتعبر خارجها. والجوهرة لا يمكنها إلا أن تكون طيعة في يد الآخرين، فليس لها إرادة ولا تملك حتى حق العودة إلى طبيعتها. لذا فإن هذا المجاز لا يمكنه أن يستغرق كينونة المرأة، فما يحجبه من حقيقتها يفوق ما يظهره.

باسم هذا المجاز تحال المرأة إلى كائن محجوب، وما يحجبه إطار هذا المجاز، هو الحقيقة التي تعيشها المرأة الجوهرة في مجتمعاتنا التقليدية.

لا تكمن خطورة مجاز هذه القصة، بالنسبة لنظامي الدلالي في تشكيل قناعتي تجاه موضوع الحجاب، بوصفه قطعة قماش تستر شعر الرأس، بل الخطورة تكمن في تركيبة الإقناع المجازية التي شكَّلت هذا النظام بوصفه حقيقة صلبة، وفي ظلال معاني هذه القناعة الحافة بها التي تتجاوز معنى الحجاب بوصفه قطعة قماش، إلى تشكيل مفهوم المرأة المحجَّبة قبال المرأة غير المحجَّبة (السافرة)، والأخطر من ذلك تشكيل مفهوم المرأة ذاته.

العالم كله يتحجب:

لقد جعلتْ هذه التركيبة المجازية من نظامي الدلالي، يرى في المرأة المحجوبة نموذجاً يفاضل به ويحتكم إليه أمام أي نموذج آخر. ليس هناك شيء يعادل قيمة أن تبقى المرأة محجوبة، حتى صار الحَجْب مرادفاً لمعنى الحماية، وتثمين قيمة الشيء. ولعله من الطريف أن أورد مداخلة من أحد المواقع الإلكترونية، تستدل من خلال نظام الطبيعة على القيمة التفاضلية الثقافية للحجب بما هو نظام حماية يعطي الأشياء التي يحجبها قيمة تثمينية.

جاءت هذه المداخلة تحت عنوان «العالم كله يتحجب.. فهل تشذين عنه؟»[٥] وهو عنوان يصدر في تعميمه عن عقلية شمولية، ترى الكل على الرغم من تعدده واحداً في فعله وفي فلسفة وجوده، وباسم هذا الكل الواحد، تتمّ مخاطبة الفرد بصيغة وجدانية تشعره بالتأثيم، إن هو لم يستجب لصوت هذا الكل الواحد، لذلك جاء العنوان مركَّباً من صيغة خبرية (العالم كله يتحجب) مصاغة صياغة كلية جازمة، وصيغة إنشائية (فهل تشذين عنه؟) يحمل سؤالها في مضمره معنى الأمر والانصياع الذي يفرضه واجب الكل الواحد. تحت هذا العنوان المُؤطِّر تنقل المداخلة مقتطفات من محاضرة قدَّمتها طبيبة في تجمُّع نسائي تحت عنوان «الدرَّة المصونة».

---

(٥) http://akhawat.islamway.com/modules.php?name=News&file=article&sid=358

تقول الطبيبة المحاضرة: «الحجاب يوجد في الجمادات، فالسيف يُحفظ داخل غمده، والقلم بدون غطائه يجف حبره، ويصبح عديم الفائدة ويُلقى ذليلاً مهاناً تدوسه الأقدام لأنه فقد مصدر حمايته وهو الغطاء (أليس السيف المغمود ذليلاً؟!!). وهناك الحجاب في الكائنات الحية، فعلى مستوى الخلية أغشية مزدوجة خارجية وداخلية تحمي الخلية وتنظم عمل عضياتها. والخلية النباتية تحاط بجدار سميك يدعمها حتى بعد الموت. والخلية العصبية محورها طويل يحاط بغمد يحميها فلا يتلف أو ينقطع».

وهكذا تسرد كل أنظمة الطبيعة المحجَّبة: في الجمادات وفي الخلية النباتية وفي الخلية الحيوانية وفي النباتات وفي الإنسان وفي الحيوانات. بهذا تغدو الطبيعة كلها محجَّبة، والعالم كله يتحجَّب والمرأة (وليس الرجل) بوصفها كائناً طبيعياً في هذا العالم الذي خلقه الله بنظام الحجاب لا بدَّ لها أن تتحجَّب. هذا ما تقرِّره الطبيبة المحاضرة «إذاً.. لكل خلية حجابها الخاص بها.. وأنتِ ليكن لك الحجاب الخاص بك الذي يميزك؟» وهذا ما تنتهي إليه المداخلة «فتحجَّبي أختي... فالكون كله يتحجب ولا تشذّي عن الكون.. فمن شذ.. فقد شذ في النار».

هكذا يتمَ تركيب الشبكة الثقافية ومخططاتها الدلالية وفق نظام الطبيعة التكويني، فتصبح الطبيعة مقدمة كبرى، والمرأة بوصفها تنتمي إلى هذا النظام مقدمة صغرى، والنتيجة هي ما تقتضيه حُجُب الدرَّة المصونة، من ستر وخفاء.

على الرغم مما في هذا الحجاج من مغالطة كبيرة، ناتجة من إلحاق النظام الثقافي الذي هو من صُنع الإنسان بالنظام الطبيعي الذي هو من صُنع الله، إلا أن المغالطة الكبرى تكمن في مقدمة النظام الطبيعي نفسه، فالطبيبة وفق نموذجها الإرشادي (البرادقم) الذي ترى به، لم تر وهي تستقرئ حالات الكائنات في الطبيعة غير هذه الحُجُب والأغطية، ولم تر ما فيها من كُشُف وسفور، وكأنها لم تبصر إلا عالماً واحداً من عوالم الطبيعة، فالطبيعة لا يمكنها أن تحيا إلا حين تكشف عن نفسها للشمس، إلا أن المسبق الذهني الذي كان يتحكَّم في ذهن الطبيبة، جعلها لا ترى غير ما يمليه هذا المسبق، وهو أنَّ العالم كله يتحجَّب، وأنَّ الكائنات محكومة بقانون الحجاب لا قانون السفور. كان (توماس كون) يؤكد في كتابه «بنية الثورات العلمية» أن رؤية العلماء البصرية ترى أشياء مغايرة عندما يتطلعون إلى أشياء من النوع نفسه، مع أن العالَم لا يتغيَّر بتغيُّر النموذج الإرشادي، إلا أنَّ تغيُّر هذا النموذج يجعل العلماء وكأنهم يعملون في عوالم مغايرة، لذلك حين يحدث انقلاب في رؤية الأشكال، غالباً ما يتحدَّث العلماء عن سقوط الغشاوة عن العينين، الغشاوة التي تحجب البصر!! «آه، عندما تتغير النماذج

الإرشادية يتغير معها العالم ذاته»[٦].

هكذا تكون فلسفة الحجاب، وفق نموذج عالم الدين والطبيبة، سرّ الطبيعة المكنون في الدُّرر والياقوت والريحان والتركيبة البيولوجية للكائنات، وأي فلسفة أعظم من هذه الفلسفة التي لديها القدرة على التطابق مع سرّ الله الأعظم في مخلوقاته الطبيعية؟! وباسم سرّ هذه الطبيعة، يكتسب الحجاب شرعيته الطبيعية، فلا يملك المخلوق غير الانقياد لهذا السرّ.

العموم والسفور:

يتعاضد مع مجاز قصة الدرَّة، تمثيل آخر كان لصياغته أثره القوي في تشكيل مخططي الدلالي، وقد صاغه الكتاب نفسه (الحجاب سعادة لا شقاء) في شكل قصة تشتغل بمجاز آخر عنوانها «الفرق بين المرأة السافرة والمحجبة» وتجري وقائعها على النحو التالي: «حدثني أحد الأصدقاء بقضية طريفة حدثت لأحد المؤمنين، وهي أنه كان يتمشى ـ يوماً ـ مع زوجته المحجبة في إحدى المنتزهات العامة، إذ جاءه أحد المستهزئين ومعه زوجته السافرة، وسأله: لماذا زوجتك محجبة؟ لماذا لا تخرج سافرة كزوجتي؟ لماذا الحجاب؟

وكان جواب ذلك المؤمن جواباً رائعاً وجريئاً حيث قال له: هل تعرف الفرق بين المرأة المحجبة والسافرة؟

قال المستهزئ: ما الفرق؟

قال المؤمن: ما الفرق بين السيارة العمومية «التاكسي» والسيارة الخصوصية؟

قال المستهزئ: الفرق أن سيارة التاكسي عامة للجميع، بينما السيارة الخصوصية خاصة لصاحبها دون غيره.

فقال المؤمن: كذلك المرأة المحجبة والسافرة.. فالسافرة عامة لجميع الناس.. ينظرون إليها.. إلى محاسنها.. إلى جسدها.. وربما اعتدوا عليها ـ كما يحدث كثيراً ـ فهي كالسيارة العمومية.. أما المرأة المحجبة فهي سيدة شريفة، خاصة بزوجها، لا يراها الأجنبي.. ولا يتطلع إليها الأشرار وأهل الفساد، ولا تتصفح وجهها ومحاسنها الأعين الخائنة، فهي محفوظة في الحجاب.. شرفها محفوظ.. كرامتها محفوظة.. بدنها محفوظ.. وهي في الوقت نفسه محبوبة عند زوجها، عزيزة عليه، كريمة لديه، لأنه يثق

(٦) كون (توماس). - **بنية الثورات العلمية**. ترجمة: شوقي جلال.- ط.١- المجلس الوطني للثقافة والفنون-الكويت، ١٩٩٢. عالم المعرفة. ١٦٨ ص.١٦٥ انظر الفصل العاشر (الثورات باعتبارها تحول في النظرة إلى العالم).

بها، ويعلم أنها خاصة به، وليست لها علاقات فاسدة مع الآخرين.

وهنا استحى ذلك المستهزئ من هذا المؤمن وقال له: آسف من إزعاجك، إن هذا كلام صحيح ومثال لطيف، وأنا أعتذر عما قلت، وتائب إلى الله مما مضى، والآن..

وهنا قاطعته زوجته لتقول: نعم والله.. كلام صحيح ومثال جميل لم أسمع به من قبل، وقد وقع هذا المثال في قلبي وأنا أيضاً تائبة إلى الله...

فعاد الزوج ليتمم كلامه قائلاً: «الآن أنا أؤمن بالحجاب، ومن اليوم سوف تدخل زوجتي في روضة الكرامة ورحاب الله فلا تخرج إلا وهي محجبة بحجاب الإسلام ولباس الإيمان، لأن نفسي تأبى أن تكون زوجتي عامة للناس»[٧].

المرأة التي لا يراها العالم:

لقد صاغ مجاز الجوهرة في القصة الأولى مفهوم مخططي الدلالي لمعنى المرأة المحجَّبة بوصفها درَّة محجوبة عن الأنظار أنظار العالم، فهي لا ترى العالم ولا العالم يراها باعتبار العالم رجالاً والنص الذي عضد من هذا المعنى هو الحديث الأثير المتداول في الوسط الديني الذي تشكلتُ فيه «خير للمرأة ألا ترى الرجال ولا الرجال يرونها» وإذا كان الرجل هو الذي يملأ فضاء الساحة العامة في المأتم والمسجد والقرية والمجالس العامة والنادي والشارع ومؤسسات المجتمع المدني والبرلمان والمجالس البلدية، فالرجل هو هذا الفضاء المملوء بحركته وصوته وجسده وسلطته ورغباته، الرجل هو هذا العالم، العالم الذي هو خير للمرأة ألا تراه ولا يراها.

في مقابل مجاز الدرَّة المتسق مع نموذج المرأة المثالي، التي لا ترى الرجال ولا الرجال تراها، شكَّل مجاز قصة السيارة العمومية، مفهوم مخططي الدلالي لمعنى المرأة السفور، فهي المرأة التي يراها الأجنبي وهو الرجل الذي يشغل الساحة العامة، ويتطلع إليها الأشرار وأهل الفساد الذين يشغلون الساحة العامة، وتتصفَّح وجهها ومحاسنها الأعين الخائنة التي تشتغل في الساحة العامة، وهي المرأة غير المحفوظة في شرفها وكرامتها وبدنها في الساحة العامة، أي أنَّ المرأة السفور، هي امرأة الساحة العامة بمعناها القدحي.

هكذا ركَّب هذا المجاز بمطابقته بين المرأة السافرة والسيارة العمومية صورة انتقاصية في مفهومي للمرأة غير المحجَّبة، وقد عزَّز من هذه الانتقاصية، استخدام هذا الخطاب لمجاز السفور، الذي يعني الكشف الذي لا يقتصر فقط على شعر الرأس، بل

(٧) القزويني (محمد إبراهيم الموحِّد).- **الحجاب سعادة لا شقاء**. ص١٥.

يمتد بظلال معانيه إلى كشف كل خصوصية (فهي ليست سيارة خصوصية) وقد أفسح هذا الاستخدام المجازي لظلال معانيه أن تتحوَّل إلى حقائق وقناعات في شبكتي الدلالية.

إنَّ ما يعزِّز من فعالية مجازات القصص هذه بوصفها أدوات إقناع وتشكيل، وفق نموذج واحد، هو هيمنة صوت المنظم الدلالي (عالم الدين هنا مثلاً) على خطاب القصة، فالأصوات المعارضة (الفتاة المسيحية، وزوج المرأة غير المحجبة والمرأة غير المحجبة) لا تملك خطاباً يدافع عن قناعاتها في القصة، هي مجرَّد أصوات تتيح للصوت المهيمن أن يُظهر تفوقه وأفضليته وأن يبرز قدراته الإقناعية على تبكيت الأصوات المخالفة لخطابه.

المنظِّمون الدلاليون:

عالم الدين في قصتَي الجوهرة والسيارة العمومية، والحكماء في قصة ملك المغرب يمثلون المنظِّمون الدلاليون الذين يتولون بَنْيَنَة الشبكات الدلالية، أي شبكات المعنى التي يدرك من خلالها الفرد والجماعة العالم، وبهذه البَنْيَنَة يمكِّنوا الفرد والجماعة من الاحتفاظ بهويتها، وبذلك هم يمنحون الجماعة اطمئناناً عاطفياً وعقلياً بصحة أحكامها على الأشياء ورؤيته لها، بهذه الوظيفة يخلقون الثبات «الثبات يتيح للناس إمكان الإيمان، وللكهنة تقديم المواعظ، وللأصدقاء الثقة بعضهم ببعض. والحركية تتيح للناس إمكانية التأقلم مع عوارض الزمن، وللشعراء والأنبياء إنجاز أنظمتهم الدلالية، إنها تتيح للناس إمكانية الوقوع في الحب»(٨).

بهذا يمكننا أن نفهم الجنسانية (Sexuality) بما هي تشكيل لمفاهيم الذكورة والأنوثة والختان والنوع والفحولة والبكارة والحب الجنسي والسحاق والمتعة والحجاب والإجهاض، بأنها صناعة ثقافية تتولَّى كل ثقافة ترسيمها وفق مخططاتها الدلالية، وأنها تثبت أو تتغيَّر وفق السياق التاريخي لتشكُّل كل ثقافة.

بهذا يمكنني أن أفهم معنى شهادتي هنا، بوصفها كشف لترسيمة هذه المخططات الدلالية التي تشكَّلتُ فيها ثقافياً وتاريخياً. وتكتسب كل شهادة أهميتها بما تستطيع أن تكشفه من خيوط وهمية في عملية التشكيل هذه، وهي خيوط تصنعها كل ثقافة بلغتها ومجازاتها وحكاياتها واستعاراتها التي بها ترى العالم. أو لأقل بمجاز مكثف، مهمة هذه الشهادة: إبطال مفعول سحر هذه المخططات وسُمها. أي سحر خطاب عالم الدين في قصتَي الحجاب وسمّ الحكماء في قصة ملك المغرب وتعليم البنات.

---

(٨) ماراندا (بيير)، جدل الاستعارة.. مقالة أنثروبولوجية في الهرمنوطيقا، ص٤٩.

أنا والفردوس المفقود

رفيف رضا صيداوي

أنا صغرى إخوتي الستة: الصبيّين والبنات الأربع. وبوصفي صغيرة الأسرة، كنتُ الطفلة المدلّلة فيها: أربعة عشر عاماً تفصل بيني وبين كبرى أخواتي وخمسة أعوام بيني وبين أصغرهنّ.

في أحضان هذه الأسرة تشبّعت حباً، أظنّ أنه يكفيني لبثّه على العالم بأسره ما حييت.

والدي الطبيب والشاعر، ووالدتي ذات الذكاء الحاد وذات الذهنية العصرية التي اكتسبتها من تربيتها المدرسية الإنجيلية، لم يمارسا يوماً تمييزاً يذكر بين أبنائهما على أساس الجنس أو العمر. كأن يُسلَّط الابن على الابنة والأكبر على الأصغر، شأن ما كنتُ ألاحظه في أسر أخرى. فرص التعليم والعمل والحرية كانت مفتوحة أمام جميع أبنائهما بالتساوي. أما المحظورات الاجتماعية والأخلاقية فلم تكن مقتصرة على الفتيات فقط بل تسري على الجميع دون استثناء.

رياح التجديد نفذت عبر الأبناء بحسب التجربة الحياتية الخاصة بكلّ منهم. فأختي، مثلاً، أدخلت الأفكار الماركسية ومفاهيمها الثورية إلى العائلة، في الوقت الذي كان فيه والدي ميالاً إلى أفكار القومية العربية. أجواء الغليان السياسي ورياح التغيير التي بلغت أوجها في مطلع السبعينات من القرن الماضي تسلّلت إلى وعيي الطفولي قبل قراءاتي اللاحقة بزمن طويل. توحّد

الطلاب على اختلاف انتماءاتهم الطائفية والمناطقية لمناهضة الفساد السياسي، والاحتجاج على الغلاء المعيشي، أو للارتقاء بمستوى الجامعة الوطنية- جامعة الفقراء والطبقة الوسطى اللبنانية- وتعزيز مستواها الأكاديمي، ودفاعاً عن قضايا المرأة وقضية الشعب الفلسطيني وحركات التحرر العربية..إلخ، توحُّد الطلاب هذا عايشته من خلال أصدقاء أختي وصديقاتها، ليندا وأنطون ونوال وعبد المجيد وأسماء أخرى غيرها. هؤلاء الذين أصبحوا أصدقاء أمي، لا سيما من كان يقطن منهم في بيروت للتعلّم بعيداً عن الأهل القاطنين في المناطق والأرياف اللبنانية البعيدة.

في إبراز بعض ملامح أسرتي ونشأتي، أردت الوصول إلى بيت القصيد وهو مسألة تزويجي قبل بلوغي سن السادسة عشرة. أوليس في الملامح التي رسمتها لأسرتي ما يشير إلى مفارقة؟ إذ كيف لوالدين متنوّرين، كما وصفتهما، أن قاما بتزويجي؟ ثم لماذا لم أقم بدوري، وعلى الرغم من صغر سنّي، بالرفض أو بالتمرّد؟

لطالما سألت نفسي ماذا كانت الدوافع؟ ولطالما تساءلت ما إذا كان عدم تمرّدي يعني خضوعي وإذعاني لسلطة الأهل؟ وها أنذا أعود لأسأل نفسي الآن ماذا كانت الدوافع؟ هل هو الحبّ الذي كنت أكنّه لوالديّ والذي جعلني لا أرفض مشيئتهما؟ وماذا عن والديّ؟ هل أن حبّهما لي وتعلّقهما الشديد بالابنة الصغرى التي كنتها قد أضرما قلقهما عليّ، سيما وأن الظروف كانت ظروف حرب أهلية مستعرة لا يدري أحد كيف بدأت ومتى ستنتهي؟ لطالما خانتني قدرتي على التفسير، وخانتني مسؤوليات الزواج للبحث عن أجوبة.

قد يتبادر إلى ذهن بعض من يقرأني الآن أنني غير راضية عن زوجي، وإلا لماذا أعود للبحث والكلام عن زواج مبكّر مضى عليه نحو أربع وعشرين سنة؟ غير أنني في الواقع أردت أن أبيّن من خلال تجربتي الذاتية تبعات الزواج المبكّر بالمطلق، وذلك بغضّ النظر عن الشريك ومعدنه أو سلوكه، أي أنني تقصّدت الكشف عن بعض الجوانب المرّة لهذه التجربة بذاتها، وليس الجوانب كلّها...

إن مفهوم الزواج كما توارثته عن بيئتي يعني رباطاً أخلاقياً بين رجل وامرأة يسعيان إلى بناء أسرة سليمة. وبالتالي فإن مؤسسة الزواج، شأنها شأن أيّ مؤسسة اجتماعية أخرى، تفترض حقوقاً وواجبات بالنسبة لمختلف الأطراف الذين يندرجون فيها. لكن الغريب أن وحدها مؤسسة الأسرة لا تشترط سن الرشد لطرفي العقد، أي الزوج والزوجة. وهذا عائد بنظري إلى الاستهتار بمسؤوليات الزواج وقيمه، فضلاً عن اختزال مفهوم الزواج إلى مجرد عملية بيولوجية عمادها الجنس والإنجاب. فكانت صدمتي الأولى بالزواج صدمة وجودية نابعة أساساً من شعوري بأنني لم أعد حرّة.

من تعاظم شعوري هذا بتعاظم المسؤوليات التي لم أكن، لصغر سنّي، أدرك حجمها. من إدراكي شيئاً فشيئاً أن الزمن، كما يقول الروائي يوسف حبشي الأشقر، ليس كأوراق الرزنامة تذهب وتعود...

تعمّق شعوري بالقيد بمقدار ما تشلّ المؤسسة- أيّ مؤسسة- إرادتنا. فيغدو العمل من دون إرادة مدخلاً إلى اللامعنى. فكيف إذا كنّا محاطين بمفاهيم اجتماعية زائفة تخترق مؤسسة الزواج وغيرها من المؤسسات الاجتماعية، لتعيد تشكيل ذهنية الأفراد وقولبتها؟ مفاهيم الرجولة الغلط والأنوثة الغلط التي نستشعرها والتي نندرج في قوالبها مهما بلغ حسّنا النقدي حيالها.

لن أتعدى هذا القدر من الكلام قبل أن أشير إلى صدفة تزامن زواجي مع وجودي في صفّ البكالوريا-القسم الأول- على الرغم من صغر سنّي. فلو لم أكن قد بلغت البكالوريا لكان من الصعب أن أتابع دراستي، مهما بلغت رغبتي في ذلك، ومهما كان تفهُّم زوجي لهذه الرغبة عميقاً. لكن مسألة متابعة تعليمي لم تتمّ من دون تبعات، وهي تبعات متنوعة الحجم والنمط في بيئتنا الاجتماعية الشرقية التي لا تعترف برغبات المرأة وخياراتها الوجودية. فلطالما آلمتني ردود فعل الناس، كلما عرفوا أنني أتابع تعليمي: «برافو...لا شك أن زوجك رجل عظيم لأنه سمح لك بذلك»... لم يؤلمني بالطبع الثناء عليه بل آلمني تعبيرهم المحيل، في ثقافتنا، على السلطة الذكورية، سلطة الرجل المفوّض بالسماح أو بعدمه. إنها اللغة التي تنقل إلينا نسقاً جاهزاً من القيم. لغة تتدعّم سلطتها في البنية النحوية العربية وحتى الأجنبية حيث الغلبة للذكر في حال وجود جنسين مختلفين. وهذا أمر يعود بي إلى صورة من كتاب القواعد الفرنسية عندما كنتُ في الصفوف الابتدائية. تُظهر تلك الصورة مبارزة بين مجموعتين، الأولى مؤلفة من فتيان يشدّون حبلاً من اليمين، تقابلها مجموعة من الفتيات يشددن الحبل نفسه من اليسار. أما الهدف فواضح: غرس تلك القاعدة النحوية في الذاكرة البصرية للناشئة، والتي لها ما يوازيها في القواعد العربية. غير أن إبراز النحو العربي لتفوّق الذكر تماثله تراتبية جنسية في الحياة والواقع حيث يوجد نسق ذكوري له الحظوة فيما يجرِّد الآخر، المرأة، من هذه الحظوة فلا تحظى إلا بالتبعية والتلقي.

تجنيس اللغة، إذاً، ولّد تصوّرات ومفاهيم ثابتة عن حق الرجل المطلق بالقرار، وتالياً، بـ«السماح» أو عدم «السماح» للمرأة بترجمة خياراتها ورغباتها مهما كان حجمها وشكلها، ومهما بلغت بساطتها أو درجة تعقيدها. هكذا وجدتُ نفسي محسودة على نعمة رزقت بها. أوليس «السماح» لي بمتابعة تعليمي نعمة تكاد تكون إلهية؟ لا بل إنني جُرّدتُ من أي ثناء على جهدي الخاص لصالح الثناء على سماحة الزوج وكرمه. ما

اضطرّني إلى الدفاع الصامت عن حقي في التعليم، المعادل، من وجهة نظري، لحقي في الوجود، بعكس ما يراه المجتمع الذي يرفض هذا الحقّ إن لم يكن مقروناً بسلطة الرجل. إنها السلطة التي يدعمها الناس أنفسهم، والتي ينتج عنها تجذّر تعارض مطلق بين المرأة والرجل في المجتمع يكمّل التعارض الممأسَس في اللغة أيضاً.

هكذا تابعت تعليمي من دون أن يفارقني الشعور بمنّة الزوج عليّ، أو الشعور بأنني متّهمة بممارسة شكل من أشكال الترف الزائد في وسط اجتماعي لا يرى جدوى من تعليم المرأة المتزوجة عموماً، فكيف إذا كان الأمر يتعلّق بتعليمها الزائد؟ وبين إيماني بحقي وبين شعوري بالامتنان غدت أعماقي مسكونة بالغربة والتساؤلات. أسدلت ستاراً على ذاتي واتجهت إلى بناء عالم داخلي بي، اندفعت بكلّ قواي الانفعالية والعاطفية والجسدية والفكرية لحمايته من جهة، ولإبراز دوري المثالي كزوجة وأم لثلاثة أولاد من جهة ثانية. تفانيت في خدمة أسرتي حتى نلت علامات الاستحقاق من الآخرين، من مقرّبين وغير مقرّبين، وتخرّجت بامتياز. أولم أنجح في أداء دور المرأة النمطية المغروس في وعي ولاوعي المجتمع؟ هذا في الوقت الذي كان فيه الشعور بالذنب يأسرني يوماً بعد يوم وليلاً بعد آخر. أخذ هذا الشعور يزداد وقعاً. ولم تعد نفسي محطة أمان. صرت أقتل هذا الشعور بسرقة الوقت الضائع حسب لغة الرياضة. لكن هذه السرقة أفضت بي إلى نوع من القلق الناتج عن محاولة الإمساك بالزمن والتّحكم به. حرمتُ نفسي الكثير من الملذات الخاصة كالنزهات والرحلات واللقاءات العابثة التي يعرفها الناس، كلّ الناس، رجالاً ونساءً، متزوجين وعازبين، التي من المفترض أنها تُدخل بعض المتعة إلى الروح. لا أدّعي أن بعضاً منها لم يشدّني إليه، لكنّني عوّدت نفسي على قمعها كاستراتيجية أو كمهارة ابتدعتها للتحكم بالوقت من دون أن أواجَه بأنني مقصّرة تجاه أسرتي. حتى عادة السهر لساعات متأخرة من الليل والاستيقاظ باكراً، والتي تلازمني للآن، كانت إحدى تلك الاستراتيجيات المبتكرة لاقتناص الوقت. إذ اعتبرت آنذاك أنني أوفّر هذا الوقت من حسابي الخاص وليس من حساب أسرتي. أي من حقي البيولوجي الطبيعي بالنوم الذي لا يمكن لأي كائن حيّ أن يتخطاه.

أعود إلى صدمتي الوجودية الأولى الناتجة عن عدم تقديري لمسؤوليات الزواج، إلى جانب عدم استعدادي للتنازل عن حريتي لأعبّر، ولو عرضاً، عن حالة الاغتراب التي عانيت منها. مراهِقة هربت منها مراهقتها لتجد نفسها في حالة انفصام. في السنوات الأولى لزواجي لم أكن أعرف أين عاطفتي وأين موقعي. هل تلك العاطفة لأهلي الذين كنت أعبدهم أم لزوجي وأهله الذين كانوا غرباء بالنسبة إليّ؟ ثم أين موقعي والكلّ يحاول أن يكون وصيّاً عليّ بحكم صغر سنّي؟ واجهتُ تساؤلاتي بالصمت. وكأنني لا

أسمع، ولا أرى، ولا أتكلم. ولطالما توجّهت باللوم في سري إلى والديّ الحبيبين، لاسيما وأن مزيجاً من المشاعر كان يتنازعني، كخوفي مثلاً، من أن أبدو حزينة، وخجلي من التعبير عمّا يدور في داخلي. وتراني الآن أتساءل عمّا إذا كنتُ يومها قادرة حقاً على صياغة ما يدور في داخلي أو حتى على إجادة التعبير عنه...؟ وجوابي، يقيناً، هو النفي.

بالصمت حميت نفسي من هزات بلا داع قد تؤدي إلى أبعد من القوالب والأنماط والحدود المقبولة اجتماعياً.

عشتُ غربتي الناجمة عن انسلاخي عن أهلي، عن انسلاخي عن مراهقتي، عن إقحامي في عالم جديد ومختلف فيه راشدون من كلّ جنس ونوع، أصدقاء زوجي ومعارفه، أقاربه، الجيران...إلخ. وأنا في وسطهم أحاول أن أبدو لائقة حتى ولو أن معظمهم لا يربطني به انسجام من أيّ نوع. استسلامي للنفاق الاجتماعي جذّر غربتي بين ذاتي وذاتي. تلك الغربة التي لم تقتصر على حدود النفس بل تعدّتها إلى حدود الجسد. جسدي الذي لم آلف التشوهات التي أصابته، وأقصد تشوهات الولادة التي تصيب بطون معظم نساء الأرض. تشوهات بطني جاءت عميقة وبليغة جداً بعد إنجابي مولودي الأول، وأنا لم أبلغ بعد السابعة عشرة. التفكير بهذه التشوهات، التي تبدو لي الآن ساذجة، لم يكن كذلك بالنسبة إلى فتاة مراهقة تعتزّ بجسدها. في حين تلازمني للآن آلام الظهر التي بانت علاماتها منذ أول ولادة لي.

وحدها القراءة منحتني الإحساس بالوجود. ظللت عبرها أحلم بالعدالة الاجتماعية من بابها العريض. أبني عالمها في خيالي وأحاول أن أفهم دوافع اللاعدالة والدوافع الحقيقية للناس...

وبقيَت الطفولة ملاذي الوحيد. أعود إليها كفردوس مفقود. ألم تكن طفولتي المرحلةَ العمريةَ الوحيدةَ التي عشتها بحرية؟ حتى إنّي للآن أفتقر إلى حياة المراهقة والشباب. وقد ولّد هذا الافتقار لديّ ما يشبه الثقب في ذاكرتي، وجعلني أبني، على الدوام، تصورات حول هاتين المرحلتين العمريتين مبنية على تجارب الآخرين وليس على تجربتي الخاصة.

لجوئي إلى القراءة المتنوّعة وتخصّصي في مادة علم الاجتماع زوّداني لاحقاً بمخزون معرفي وبرؤية شاملة للأمور. فغدت الكتابة بالنسبة لي إحدى الوسائل التعبيرية لقراءة العالم ولإعادة صياغته بما يتناقض مع معظم الثوابت التي تحفظ العلاقات الاجتماعية السائدة، وتصونها على أكثر من صعيد، سواء أكان ذلك على صعيد الطبقات الاجتماعية أو الجماعات والأفراد. أما التمييز الفاقع ضدّ المرأة الذي لا

يحتاج عادة إلى الكثير من الفطنة أو إلى الكثير من العمق في الرؤية أو في المعرفة لكي تغدو ملاحظته ممكنة، فقد كان، أساساً، مرصوداً من قِبلي بالفطرة. وعلى الرغم من تعاطفي الواعي مع قضايا المرأة لاحقاً، لم أفكر في الانضمام إلى جمعية نسائية، نظراً للطابع الخدماتي الرعائي الذي كان يميّز عدداً كبيراً من هذه الجمعيات في لبنان. زد على ذلك تقوقع بعضها داخل الأطر الطائفية أو العائلية الضيّقة. في حين أن يقيني بارتباط قضايا المرأة بقضايا المجتمع لم يكن يشجعني على مثل هذا الانخراط. فكيف في بلد كلبنان، لا تزال الطائفية السياسية والعصبيات العائلية والطائفية، فضلاً عن علاقات الاستزلام المتوارثة، تشكّل نسيج بنيته السياسية والاجتماعية؟

ولمّا كان طموحي الشخصي إلى التغيير قد تحدّد بالنزوع إلى التغيير الشامل لكلّ هذه البنى التقليدية المريضة، رأيت في مثل هذه الجمعيات النسائية وغير النسائية، أواليات تعيد إنتاج التخلّف العام في بنيتنا السياسية والاجتماعية. كما بدا لي الخطاب النسائي ميالاً إلى التكيّف مع الأوضاع القائمة. بدا لي خطاباً مبنياً على خلفية النظام الأبوي الذكوري. لا ينفذ إلى الثغرات الأساسية في واقع المرأة ولا يسلّط، تالياً، الضوء على المناطق المعتمة التي تمثّل خطاً أحمر في المنظومة الفكرية الأبوية هذه. تجاور التقليدي والحديث في بنيتنا الاجتماعية وتعايشهما وإزاه تجاور وتعايش مماثلان في الخطاب النسائي عموماً. صحيح أن هذا الخطاب دافع عن قضايا كثيرة لم يكن الاعتراف بها في المنظومة الفكرية الأبوية مشرْعَناً، أي معترفاً بها بوصفها حقوقاً طبيعية من حقوق المرأة أسوة بالرجل؛ كحق المرأة في التعليم والعمل والمشاركة السياسية وما شابه، غير أن هذه الحقوق كانت متروكة للاستنساب ولحظّ المرأة وقدرها المحدّدين بمحيطها الاجتماعي والثقافي. أما تناول المسكوت عنه في واقع المرأة- لاسيما المناطق البرية أو العذراء- ونقله إلى العلن، وجعْله موضوعاً للبحث والتأويل، فلم يقم إلا مع تسعينات القرن المنصرم. اختراق هذه المناطق العذراء أو البريّة، المظلمة وغير المرئية من قبل المرأة نفسها، والتوغّل في قنوات خارجة عن قنوات النظام الأبوي، وبلغة مغايرة للغته، دفعاني للانتماء إلى «الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضدّ المرأة». فلئن كان الاعتراف بالتمييز ضدّ المرأة مقبولاً في أطر مجتمعية مختلفة بفضل النضال الاجتماعي والنسائي، فإن العنف ضدّها كمفهوم يدخل في طيّات المناطق التي أشرتُ إليها بوصفها مناطق بريّة أو عذراء، أو كمفهوم يسود الصمت حوله لأنه من المحرّمات، أثارني وفتح أمامي آفاقاً جديدة للتأمل. ولعل الإثارة تلك تعود أساساً إلى ما يحمله مفهوم «العنف ضدّ المرأة» من تحدّ معلن لتقاليد صارمة ولثقافة أحادية الرؤية يُحظر اختراقها أو الخروج عنها. الاعتداء على حرمة الفتيات والنساء بحجة قوامة الرجل عليهنّ، وبحجة أنهنّ ممثلات لشرفه ولشرف عائلته

وجماعته المخوّل هو بصونه، وإباحة تقويمهنّ ولو بالضرب من قِبل وليّ أمرهنّ، سواء تمثل بالأب أو بالأخ أو بالعم أو بالخال أو بالزوج أو بالابن، ثم حرمانهنّ من الإرث، وسوقهن كالنعاج إلى الزواج أو تطليقهن وحرمانهنّ من أطفالهنّ تحت الغطاء الشرعي الذي تمثّله قوانين الأحوال الشخصية، أو الصفح عن مغتصبهنّ في حال تدبّر أمره في صيغة زواج شرعي، وكذلك فرض الصمت عليهنّ والكتمان وعدم الجهر بحقيقة مشاعرهنّ تحت وطأة التهديد المعنوي والمادي المباشر من أسرهنّ، أو تحت وطأة الخوف من حكم الجماعة عليهنّ بالنفي والعار...إلخ، كلّ هذه الانتهاكات التي تنقل للمرأة صورة زائفة عن ذاتها تؤدي بها إلى التآلف مع هذه الانتهاكات، وكأنها من سنن الحياة والطبيعة والوجود، واقتناعها كذلك بأنها إنسان لا ضرورة لوجوده المستقلّ ولا ضرورة للاكتراث بمشاعره. كلّ هذه الانتهاكات التي تجري تحت سقف الثقافة الأبوية الذكورية وتقاليدها الصارمة المغلقة على نفسها، دفعتني للانتماء إلى هيئة اجتماعية حدّدت هدفها الأساسي بنقل العنف الممارس على النساء من دائرة الشأن الخاص إلى دائرة الشأن العام، والعمل بكلّ الوسائل والإمكانيات المتاحة لتحقيق هذا الهدف، ولإطلاق معاناة النساء المغيَّبة إلى مستوى الإدراك العام.

ولما كان هذا الهدف لا يسمح بالتحرّك تحت مظلة الخطاب الذكوري المهيمن، اقتضى الأمر من الهيئة أن تجعل من تفكيك ازدواجية الوعي النسائي إحدى استراتيجياتها. تلك الازدواجية التي لا بدّ من تفكيك عراها عبر رفض الخطاب الأبوي الذكوري المعلن، ورفض المساومات المتمثّلة برفض هذا الخطاب والخضوع له أو لبعض قنواته في آن معاً. ومن هنا استحالة تعايشه مع العصبيات الطائفية والعائلية وغيرها من الانتماءات الضيقة المقبولة في الخطاب المهيمن، والتي تقتضي أحياناً المواربة والتحايل درءاً للمسّ به في العمق. إذ إن الدعوة إلى الإجهار بالعنف ضدّ المرأة لا تعدو كونها دعوة تغييرية ثورية، تستمدّ بُعدها الثوري هذا من ضرورة خلخلة المنظومة الفكرية والاجتماعية والقانونية واللغوية والفلسفية للخطاب الأبوي الذكوري. وفي هذا السياق لم أجد في انتمائي إلى هيئة تناهض العنف ضدّ المرأة أيّ تعارض بين إيماني بضرورة تحرير المجتمع لكي تتحرّر المرأة، خاصة في ظلّ عدم توفّر الشروط اللازمة لتحرير المجتمع في بلدان العالم الثالث عموماً، وفي بلداننا العربية على وجه التحديد.

رؤيتي المختلفة للأمور لاحقاً جعلتني أقوم، في إطار «الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضدّ المرأة»، بعدد من الأبحاث المتصلة بالجوانب الحميمة من حيوات النساء، بعد أن كانت هذه الجوانب مغيَّبة في حقل البحث الاجتماعي. لأن كلّ تغييب يستمدّ

سطوته من المحظور. وقد زادتني هذه الأبحاث الميدانية معرفة بنفسي، كما ساعدتني في الإجابة عن أسئلتي الضائعة وفي لملمة أجزاء نفسي المتشظيّة، والمبعثرة بين ركام الأشياء والمعاني المتضاربة والمتداخلة في ثقافتنا. ففي إحدى دراساتي التي تناولتُ فيها واقع النساء المعنَّفات، ورداً على أحد أسئلة الاستمارة عما إذا كان زواج النساء قد تمّ كرهاً أم نتيجة خيار ذاتي، أجاب نحو ٩٠ في المئة من النساء المتزوجات (البالغ عددهنّ في العيّنة ٩٣ امرأة) أنهنّ تزوجّن بخيارهنّ الحرّ. وبعد اطّلاعي على مضمون المقابلات المفتوحة معهنّ تبيّن لي أن مفهوم «الخيار الحرّ» في الزواج لم يعدُ كونه، حسب إدراكهنّ له، ذاك الزواج المدبّر من الأهل أو من سواهم، والذي جاءت موافقتهنّ عليه من دون إكراه وبمباركة الأهل ورضاهم. الأمر الذي دفعني إلى تأمل إشكالية الزواج في مجتمعنا بوصفه زواجاً يتعارض مع إنسانية الرجل والمرأة ومع فرديتهما، لكونه زواجاً محكوماً بآلية العرض والطلب، ولكونه زواجاً يتوجّه أساساً لإرضاء الجماعة قبل إرضاء الفرد نفسه. فلا يغدو مفهوم «الخيار الحرّ»، تالياً، معبّراً بالضرورة عن إرادة حرّة أو عن رغبة نابعة من صميم الذات، بقدر ما يغدو تعبيراً عن استبطان المرأة للقيم الذكورية التي تموّه استغلال المرأة وقهرها، وتجعله مقبولاً أو عادياً من قبلها. ورأيت في الاتجاه العصري الذي يسمح للفتاة بالتعرف إلى شريكها المستقبلي اتجاهاً شكلياً يشبه سائر المظاهر الشكلية الطارئة على نمط حياة الفتيات والنساء، كإقبالهنّ على التعلم والعمل، واختلاطهنّ بالجنس الآخر، وإقبالهنّ على أنماط عصرية لشغل أوقات الفراغ أو للتبرّج واختيار اللباس..إلخ. لأن شكلية أنماط العيش هذه مشروطة بعدم تحرّر الفتيات والنساء من ارتهانهنّ للنظام القيميّ الذكوري، المتقاطع مع نمط الإنتاج الاقتصادي الكولونيالي لمجتمعنا. فبقيَتْ تلك الأنماط محكومة برموز هذين النظامين وأدواتهما المختلفة.

أما مفارقة انتمائي إلى أسرة متنوّرة دفعت ابنتها إلى زواج مبكّر، خضعت له هذه الأخيرة من دون إثارة الإحراج، فأضحى تعبيراً عن حالة نموذجية يرتسم فيها تقاطع القيم الاجتماعية الثقافية وتشابكها. وهو تعارض يشير في جوهره إلى الالتباس القائم في إدراكات الناس ووعيهم بين الخطاب الإصلاحي التغييري، من حيث نظرته إلى الكون والمجتمع، وبين الخطاب الثوري، على الرغم من الاختلاف الجذري بين منطلقات كلا الخطابين وأهدافهما. وفيما يخصّ المرأة مثلاً، ينحو الخطاب الإصلاحي التغييري إلى المطالبة بالمزيد من الحريات والحقوق تماشياً مع الشروط الاجتماعية المتغيّرة، لكن انطلاقاً من ثوابت فكرية جامدة تجوهر الإنسان عموماً والمرأة خصوصاً، عبر إسباغ صفات اجتماعية ثابتة عليها. في حين ينحو الخطاب الثوري إلى تفكيك الثوابت وخلخلة الأنساق الثقافية في العمق. وفي هذا السياق تميل «الهيئة اللبنانية لمناهضة

العنف ضدّ المرأة» التي أنتمي إليها إلى هذا الاتجاه الثوري الذي يستند أساساً إلى إتاحة الفرصة للمرأة نفسها لصياغة خطابها ولرفض معظم الاتجاهات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والقانونية الآيلة إلى قولبتها ضمن أطر وأنماط رمزية وغير رمزية. ولقد تجلّى هذا التحدّي، بادئ ذي بدء، بتبنّي الهيئة لمفهوم العنف ضدّ المرأة كمفهوم كان حتى الأمس القريب مغيَّباً ولا يحمل طرحه أي مشروعية في مجتمعنا.

وها أنذا أتوجه بالشكر إلى تجمّع الباحثات اللبنانيات الذي أتاح لي فرصة التعبير عن ذاتي، كما أعتذر سلفاً بسبب استرسالي في التعبير عن بعض الجوانب المتّصلة بما هو داخلي بالنسبة لي. إذ كان لا بدّ من التعبير عن بعض هذه الجوانب من ذاتي لأنها في النهاية محصلة التفاعل مع الآخرين. وما شهادتي هذه، التي يتخلّلها الكثير من البياض، إلا محاولة للتعبير عن بعض الفجوات بين الداخلي والخارجي التي قادتني إلى التّحرر من بعض قيود مجتمعية تُوهم المرأة أن إجهارها بأحاسيسها الحقيقية، كإحساسها بالظلم مثلاً، هو من المحظورات التي تُعتبر عيباً أو خطيئةً... فتميل بها هذه الأفكار أحياناً، إلى التظاهر بعكس ما تشعر به وإلى ممارسة أقسى أشكال التعنيف ضدّ الذات. إذ كيف لإنسان أن يكون صادقاً وفي داخله حقيقتان كلّ منهما تعادي الأخرى؟

وها أنذا أطلق الصرخة المكتومة داخل حلقي بعد بلوغي سنّ الأربعين. لكنّني، وعلى الرغم من ذلك، لا أزال أتساءل: هل يكفي إطلاق الصرخة لردم كلّ التقرّحات التي خلّفها الكتمان؟

شهادة ذاتية لرجل ما برح يكتشف النسوية

زياد ماجد

مرت علاقتي بقضايا المرأة بمحطات أربع، لم يكن «للنسوية» (كمصطلح وكمدلول) معنى ناضج في بداياتها.

المحطة الأولى انطلقت من التربية العائلية والمدرسية حيث فكرة المساواة والاختلاط بين الجنسين بديهية أخلاقياً ومسلكياً، ولو من غير عقيدة ثقافية. ويمكن القول إنه لولا إعجابي (الذي لم أحلّل أسبابه إلا في مرحلة لاحقة) بالعلاقات العائلية حين تكون الأخت هي المولود البكر، لكانت هذه المحطة عادية تشبه ما يعيشه كل ولد من أبوين متعلّمين ينشأ في بيئة مدرسية متنورة ويسكن في محلة معظم أهلها من الطبقة الوسطى المدينية.

المحطة الثانية والأطول نسبياً بدأت في المرحلة الدراسية الثانوية، مع بدايات الوعي السياسي، وارتبطت «بموروثات وقيم» يسارية فيها الكثير من المناقبية القسرية (المسيطرة بقوة على عقول الشبان اليساريين). وهذه المناقبية ترفض النظر إلى المرأة خارج موقعها الطبقي، وتعتبر العمل في قضاياها إخراجاً لها من هذا الموقع وسقوطاً في منطق التعميم والتبسيط السائد الذي لا يميز امرأة مرفّهة وأنيقة عن أخرى مسحوقة ومستغلّة.

وقد كان لهذه النظرة تبعات عديدة، منها أن لا شغف بعمل الحركات النسائية أو أدبياتها، ولا

انجذاب إلى الخطاب الانفعالي (ولو عن حق) للزميلات المشتكيات ظلم ذوي القربى، ولا تقدير لقوة حضور البطركية في مختلف مؤسسات المجتمع وما يعنيه ذلك بمعزل عن الطبقية الاجتماعية-الاقتصادية. فالأهم كان تلك المبدئية الأخلاقية التي تؤكد على مساواة المرأة بالرجل والنضال في سبيل تحررهما معاً من قمع «البنى التحتية والفوقية» وقهرها...

المحطة الثالثة، التي كانت بمثابة شرارة التغيير في علاقتي بقضايا المرأة، تشكلت في سنواتي الجامعية الأخيرة حين سافرت للمرة الأولى إلى فرنسا للمشاركة في دورة للجنة الدولية للصليب الأحمر حول القانون الدولي الإنساني. فقد اكتشفت في هذه الدورة، من خلال تماسي مع المشاركات، شكلاً آخر من أشكال حضور المرأة واستقلاليتها ومساواتها بالرجل دراسة وعملاً وسلوكاً وسفراً وتطلعات ومواجهة للصعاب وتفكراً بسبل تخطيها.

أحسست عندها بنوع من النفور من البنات، أو النساء، كما عهدتهن في لبنان. ورحت أحلل مشاعري المستجدة هذه، فشعرت بنوع من الملل من الشكوى بالظلم والتمييز المترافقة غالباً مع استكانة أو مشاكسة سطحية، والمتعايشة دوماً مع تناقضات في الشخصية تجمع القبول بتقليدية البنى المجتمعية وقشور الاختلاف المظهري عنها. كما انتابني حزن غريب، أقنعت نفسي بطبيعته العابرة، لإيثاري البقاء في لبنان على السفر للدراسة خارجه. على أن السبب الحقيقي لهذا الحزن في ظني، كان اضطراب بوصلة التقييم السياسي والأخلاقي عندي، وانكشاف قناعاتي وسلّم بديهياتي لمجموعة مساءلات لم أجد إلى الإجابة عليها سبيلاً، فتركتها وحالها...

ومع عودتي إلى لبنان وانخراطي في أنشطة الصليب الأحمر على امتداد الخريطة اللبنانية، ثم مشاركتي في الأنشطة «المواطنية» والسياسية والبحثية في حقبة التسعينات، وتعرُّفي إلى هيئات ومؤسسات عديدة، استذكرت مشاعري الفرنسية، وأعدت تصويب نفوري وغيظي إلى الموضع الأصح، حيث الذكور بعقليتهم التسلطية، وليس النساء في قدرتهن على توليد الملل، كما اعتقدت في السابق. فهمت عندها لماذا كنت أعجب في صغري ومراهقتي بأغلب العلاقات العائلية حيث الأخت هي الكبرى: ببساطة لأن الذكورة فيها تكون قليلة، وتواطؤ الصداقة بين الإخوة (عوض مسؤولية الأخ الأكبر وتسلّطه على أخواته في أكثر الأحيان) يصبح العنصر الطاغي.

المحطة الرابعة في علاقتي بقضايا المرأة، وهي المحطة التي ما زلت أقبع فيها، بدأت قبل خمس سنوات ونيف مع انتقالي للعمل في السويد والولايات المتحدة، ثم توجهي للدراسة من جديد في فرنسا. في هذه المحطة اكتشفت معنى النسوية، وتعرفت

إلى كتبها ومذاهبها، كما التقيت بعض معتنقاتها (ومنهن نادية عيساوي التي تزوجت بها)، ولمست مدى التقدم المنجز (في السويد تحديداً) على صعيد المساواة بين الجنسين.

في هذه المحطة، تبدّت لي (أو هكذا يخيّل إلي) معاني النضال النسوي، وبدأت أميز بين عمل الحركات النسائية وعمل الحركات النسوية، حيث طرح قضية المرأة يتجاوز مسألة الإصلاح والإشراك إلى مسألة التغيير الجذري لبنى الهيمنة الذكورية والأبوية التي تراكمت طوال تاريخنا البشري وأنتجت علاقات وتوازنات ومنظومات قيمية تسهّل العنف والسيطرة والتحكم بالآخر. ومع انتسابي إلى أنشطة العولمة البديلة ومنتدياتها وورش عمل «اليسار الجديد»، اعتنقت قضية المرأة بوصفها تجسيداً لقضية العدالة والتحرر والتقدم، وصرت أتماهى في الكثير من مواقفي مع مواقف النسويين.

* * *

رجعتُ إلى لبنان منذ سنتين، وفي بالي أن لا عمل سياسياً أو إصلاحياً أو مواطنياً لازم من دون مشاركة النساء في قيادته ومن دون طرح قضاياهن-قضايانا كأولوية. وخلال تنقلاتي في البلاد العربية العام الفائت، تيقنت أكثر فأكثر أن تحطيم البطركية سبيل أول للنهضة الحقيقية في منطقتنا. وهو أمر لن يتم قريباً. فتغييب نصف الناس مضافاً إلى تغييب معظم النصف الآخر منذ قرون ترك آثاراً مأساوية في مجتمعاتنا وعقول أهلها. ولا بد بالتالي من عمل طويل النفس على مستويين لإحداث أي تبديل: مستوى نضال المرأة، ومستوى نضال المجتمع وحركاته التقدمية.

ينبغي إذن إدماج قضايا المرأة في البرامج والأنشطة السياسية التغييرية العربية، على نحو إصلاحي (ولو تجميلي) وعلى نحو يؤسِّس للتغيير الحقيقي في الوقت نفسه. فالأمران في حالنا الراهنة لا يلغيان بعضهما. وضروري أن نضغط لاعتماد أشكال «التمييز الإيجابي» المناسبة لتأمين حضور النسوة في المراكز والمواقع المتقدمة، والإقلاع عن نخبوية أكثر القوى السياسية وبعض القوى النسائية (والنسوية أحياناً) التي تصر على أن تكون المرأة استثنائية المستوى كي يُرضى عن حضورها في المواقع المهمة (وكأن الرجال الموجودين في هكذا مواقع استثنائيون!)

وبهذا المعنى، أعتقد أن الكوتا النسائية في القوانين العامة والأنظمة الانتخابية ضرورة مرحلية في مجتمعاتنا، وأعداد النسوة المنتخَبات أو المعيَّنات مسألة لا تقل أهمية عن مستوياتهن. فالتعود على حضور المرأة وممارستها المسؤولية في الحيز العام يكسر ثوابت ذكورية يعتنقها أكثر الرجال والنساء، تمهيداً للعمل على إحداث

التغييرات الضرورية. ولا أمل بتنمية مجتمعاتنا وتطبّعها على الحريات وارتقائها وفق علاقات ديمقراطية من دون ذلك.

* * *

الخطاب النسوي اليوم أخّاذ وجذاب للمثقفين والمتعلمين. والتحدي يكمن في تحويله إلى خطاب مستقطب لعموم الناس. وهذا ليس تحدياً مطروحاً على النسويين وحدهم، بل على جميع الساعين نحو تقدم محيطهم وتغيير عالمهم.

هل أنا رجل نسوي؟ ربما. أو قل إلى الحد الذي أفهم فيه النسوية كفعل وعي وتحرر وبحث عن بديل غير مكتمل للسائد، وغير قابل للاكتمال...

مشهد رقم واحد: حالة التباس

يدخل فريق من الأطباء إلى غرفة مريض في مستشفى جامعي في لبنان: الطبيبة الاختصاصية المسؤولة عن قسم الأمراض الجرثومية مع طبيبين متدرجين وممرض.

تعرِّف الطبيبة عن نفسها للمريض وتبدأ بالسؤال عن صحته وحالته. تسأل سؤالاً، وهو يجيب الممرض الواقف قربها. تكمل الأسئلة والأجوبة تتوجه من جديد إلى الممرض.

يصعب أحياناً كثيرة على المريض، رجلاً كان أم امرأة، أن يتخيل أن المرأة الطبيبة الواقفة أمامه هي المسؤولة عن قرار تشخيص مرضه وتحديد علاجه، ولا يستطيع بسهولة أن يتوجه إليها بالجواب عند السؤال، إذا كان هناك رجلاً واقفاً بقربها في اللباس الأبيض.

مشهد رقم اثنين: حالة تطاول

في غرفة العمليات، طبيبة نسائية تُجري عملية جراحية، يساعدها طبيب متدرّب. خلال العملية، يأخذ الطبيب المتدرب المقص ويبدأ العمل مكانها، دون استئذانها. تستغرب الطبيبة وتحنق. تسأله من أذن له بالقيام بالتدخل، يجيب بأنه يحاول المساعدة. تذكّره الطبيبة بأن المساعد في غرفة العمليات طبيباً أو ممرضاً يقترح إذا أراد، ويطلب الإذن قبل القيام بأي عمل في الحقل الجراحي وينتظر من الجراح، اليد الأولى،

التعليمات، ذكراً كان أم أنثى، وخاصة إذا كان أنثى.

مشهد رقم ٣: حالة تطهير

تقدمت طبيبة بطلب اختصاص في قسم الجراحة في المستشفى الجامعية التي تخرجت منها بمعدّل جيد جداً. كانت أول فتاة في تاريخ المستشفى التي تتجرأ وتقدم على هذا الطلب (نحن في آخر سنوات القرن العشرين). رُفض طلبها رفضاً قاطعاً من قبل الأطباء المسؤولين في القسم كلهم. وأُجبرت على اختيار اختصاص آخر. اختارت مرغمةً طب العيون، حيث الجراحة موجودة أيضاً، وهناك سوابق لمثيلاتها أكثر في البلد وخارجه.

مشهد رقم ٤: حالة انتقاء

في مستشفى جامعي في بيروت يرفض رئيس قسم الأمراض النسائية أن تكون طبيبة نسائية في طاقم الأطباء العاملين لديه. غادر منصبه منذ عدة سنوات. اليوم هناك طبيبة أنثى واحدة في القسم حتى لا يقولوا...

هذا المشهد يتكرر في المستشفيات المبنية على النظام الهرمي.

مشهد رقم ٥: حالة تكتّم

تقام مؤتمرات طبية كثيرة في لبنان على مستوى عالٍ من الباحثين التنظيميين والعلماء. اللجان المنظمة خالية من أي عنصر نسائي إلا في اللجان الاجتماعية حتى تهتم زوجات الأطباء بالبرنامج الترفيهي والوجبات الغذائية.

في حقل الطب النسائي مثلاً، لم يحصل أن دُعيَتْ أي زميلة في الاختصاص للمشاركة في تنظيم المؤتمر أو اختيار المحاضرين أو المواضيع على مستوى وطني.

الصعوبات

هل هناك صعوبات خاصة بالطبيبة كونها امرأة طبيبة؟

الصعوبة الأولى هي في اختيار هذا المجال. كم من الأطفال يحلمون بأن يصبحوا أطباء ولكن من يشجع الفتاة على اختيار كلية الطب عند انتهاء دراستها المدرسية؟ صحيح أن الفتاة الشابة تُعرف بقدرتها على الدرس والتعلم والتركيز أكثر من أربابها الشباب، ولكن أن تدخل كلية الطب أمر آخر.

دراسة الطب تناسب الفتيات ولكن المهنة لا تناسبهن من الناحية الاجتماعية. هذا الخطاب بقي سائداً منذ بداية السبعينات، إذا ما نسينا المرحلة التي سبقتها حيث الطبيبات في بلادنا كنّ ظاهرة استثنائية.

الفتاة الجميلة ليست بحاجة إلى اختيار هذه المهنة التي تتطلّب دراسة طويلة تخرجها من سوق الزواج. وحتى لو كان الأب يحلم لابنته أن تكون طبيبة، فهو لا يشجعها على ذلك بل يحاول أن يقنعها باختيار مهنة تتناسب أكثر مع دورها كربة منزل أي كزوجة وأم. وهذا الخطاب موجود عند بقية الأهل وأصحاب الأهل وخاصة الأطباء منهم.

يبقى أن الصورة ليست دائماً بهذا السواد. ففي بعض الأحيان يتواجد في المحيط العائلي أقارب أو أصدقاء تخطّوا هذه الصورة الموروثة وهم غالباً من يدعم الفتاة في قرارها ويساعدها على دخول المهنة.

لا يتخيل الطبيب الرجل – أتكلم عن الطب النسائي – أن هذه المهنة التي يراها مسؤولية كبيرة جداً، وتتطلب قدرات فكرية وجسدية، من مهارة وتدريب وقدرة على التصرف والتدخل الواعي عند اللزوم، لا يتخيلها في يد زميلة أنثى. عدا عن نمط الحياة حيث المسؤوليات تستدعي أن يترك الطبيب منزله في أوقات غير اعتيادية وما ينتج عنه من حاجة إلى درجة عالية من التحمل. ثم إن هذه المهمة قد ضمّها هو إلى اختصاصه منذ زمن بعيد، حتى لو كانت الولادة من أمور النساء في الماضي.

صعوبات أخرى تظهر عند ممارسة المهنة. هناك رجال يرفضون أن تكشف عليهم امرأة ويمكن أن يرفضوا رفضاً قاطعاً خلع ملابسهم أمام طبيبة، وكأن الأمر غير وارد إطلاقاً.

وللمقاربة، حين كنت شخصياً في نهاية دراستي في كلية الطب وأتى موعد الفحص العملي السريري، اختار لي الأستاذ حالة مرضية لرجل في المستشفى، استدعى تشخيصه خلع سرواله وثيابه الداخلية، ولم يكن عنده أي حرج. ولم يفكر الأستاذ أبداً أن يعطيني حالة مرضية «يراعي» فيها كوني فتاة. طبعاً الامتحان كان في جامعة بروكسل الحرة وليس في بيروت.

من ناحية أخرى، وفي الجامعة نفسها في بروكسل بلجيكا، سنة ١٩٨٦، طرح أحد الأطباء الأساتذة من اللجنة التقييمية لقبول طلبات الاختصاص في الأمراض النسائية، على طبيبة تقدمت للّجنة سؤالاً واضحاً: «هل تعتبرين أن هذه المهنة تناسب امرأة؟».

التسهيلات

الأماكن التي تتواجد فيها المرأة في مجال الطب بشكل عفوي ومقبول ومستحسن:

هناك اختصاصات ترغب فيها الطبيبة من جهة، والطالب لخدمة الطبيب من جهة أخرى.

– العناية وعلاج البشرة والجلد، الخارج السطحي الملموس. أي طب الجلد.

– طب الأطفال: أي رعاية صحة الطفل. والمطلوب هنا الصبر، المراقبة والتواجد.

– الولادة والأمراض النسائية: المرأة مكانها الطبيعي هنا، حيث لا إحراج في وجود طبيبة أنثى وحيث يوجد نوع من التضامن بين المرأة الطالبة للعناية والمرأة المقبلة للعلاج. ما دامت الخدمة المطلوبة هي من الخارج أي على مداخل الجسم.

ولكن عندما يتطلب العلاج الدخول إلى الجسم، أي عملية جراحية، لا تثق المريضة وأهلها بالطبيبة بسهولة. فهي تريد أن تسلّم جسمها إلى شخص ثقة، يوحي بالأمان وبقدرته على السيطرة على الوضع. وهنا الصورة تتطابق عادة مع الرجل الناضج، الجرّاح الأبوي، ويصعب أن تتطابق مع صورة الطبيبة خاصة إذا كانت في مقتبل العمر.

– في مجال طب الأنف، أذن، حنجرة: قليلات هن الطبيبات في هذا الاختصاص. وهو اختصاص في معظمه جراحي.

– طب العيون. نسبة النساء قليلة أيضاً. وهنا الجراحة تحتل مكاناً لا بأس به. من يسلّم عيونه لامرأة؟

– الأمراض الداخلية، الصدرية، الغدد، الجهاز الهضمي، المختبر، البنج، الأشعة: اختصاصات فيها نسبة جيدة من الطبيبات.

– أمراض القلب: عدد قليل جداً. لماذا؟ ربما لأن مرضى القلب أغلبيتهم من الرجال.

– أمراض الدم والأورام: تبقى الطبيبات أقلية.

خصوصيات

أمراض وجراحة المسالك البولية، وعادة القسم الأكبر من المرضى من الرجال. لا يوجد في معظم دول العالم نساء في هذا الاختصاص. البعض موجود في دول أوروبا الشرقية، حيث المرأة تعمل أيضاً في تزفيت الطرقات. وإذا وُجدت طبيبة في هذا الاختصاص تُعتبر ظاهرة. طبيبة واحدة في بلجيكا في الثمانينات.

هناك اختصاصات «نسائية»: المختبر، واختصاصات «ذكورية»: جراحة العظم- مسالك بولية.

ظاهرة أخرى هي القبول بالجرّاحة وعدم التفرقة بين جرّاح وجرّاحة لدى السيدات المتقدمات في السن. فهنّ يقدّرن ويقبلن بإجراء عملية عند طبيبة كما عند طبيب. ولا أدري ما إذا كان الرجل المتقدم في السن سيقبل بطبيبة جرّاحة كما بالطبيب، إذا وجد

الخيار لديه.

الكفاءة والجندر في مجال الطب موضوع يطرح بسهولة. وهو على المحك لأن الصحة من أغلى ما عند الإنسان. وفي بلد مثل لبنان، حيث الأقوال تتداول وتؤخذ بجدية كبيرة، ما أكثر الخطاب عن الطب والصحة والأمراض.

يبقى أن المرأة دخلت إلى مجال الطب في الوقت الحاضر من بابه الكبير، واختارت هذه المهنة بثقة جديدة. واليوم، عدد الفتيات على مقاعد الدراسة في كلية الطب يوازي، إن لم يزد، عدد الشباب. كما أن المستشفيات الجامعية بدأت بتقبل فكرة وجود المرأة في اختصاصات لم تدخلها من قبل.

وفي بداية القرن الحادي والعشرين، ظهرت المرأة الجرّاحة مثلاً في مستشفيات بيروت وإن كانت ما تزال ظاهرة فريدة.

مُدني ومخيماتي التي أنتمي إليها

بلقيس فخرو

انطلقتْ تجربتي الفنية بعد عودتي من الولايات المتحدة الأميركية عام ١٩٧٦ إلى البحرين وأنا حاصلة على شهادة البكالوريوس في الفنون الجميلة وتاريخ الفن من جامعة سان فرانسيسكو بولاية كاليفورنيا.

وقد شاركتُ في المعرض السنوي الذي تقيمه وزارة الإعلام في ذات السنة (١٩٧٦) وفزت بجائزة تقديرية على العمل الذي شاركت به وهو (نباتات داخلية) رسمتها بالأسلوب الانطباعي في السنة الجامعية الأخيرة.

ثم توقفت عن ممارسة الرسم بسبب انشغالي بالحمل والولادة والتي أسفرت عن إنجابي ابنتي (عصمت) وبعدها بسنة واحدة ابني (يوسف).

وفي بداية الثمانينات عدت إلى ممارسة الرسم وبداخلي إصرار على رسم المناظر الطبيعية المحلية وإلقاء الضوء على المباني التراثية لتأكيد الهوية والانتماء بالأسلوب الواقعي والتعبيري، وذلك بسبب إحساسي الدائم بالغربة في مجتمعي الذي نشأت فيه والذي يفترض بي أن أتحيز له فإذا بي أرى نفسي عائمة في وسطه وغير متجذرة في أرضه.

ومع مرور الوقت اتضحت الرؤية قليلاً واقتربت من تحديد موقفي تجاه نفسي وفني

باستيحاء المواضيع الفنية من معاناتي الشخصية والذاتية ومن خلال الأحداث اليومية التي أقراها في الصحف وأسمعها بالراديو وأشاهدها على شاشة التلفزيون، سواء كانت محلية أو عالمية. تلك المواضيع الممزوجة بانفعالاتي الخاصة أعكسها على سطح اللوحة.

يثيرني ما يحدث في العراق لأن والدتي عراقية ومن بغداد. تشغلني القضية الفلسطينية لأنني عربية كما تثيرني القضايا الإنسانية التي تتعلق بجميع المهمشين والأقليات في العالم أجمع لأنني إنسانة مثلهم.

في بداية الثمانينات كانت المدينة البحرينية واضحة المعالم وألوانها مطابقة للواقع، وفي نهاية الثمانينات تحولت المدينة المحلية إلى عربية الملامح، فهي مزيج من القبب والمنارات والعمارة العربية الإسلامية يغلب عليها الطابع العربي، واستمر ذلك إلى منتصف التسعينات.

وفي السنوات العشر الأخيرة تحولت المدينة العربية ذات التفاصيل الدقيقة إلى مساحات لونية تعطي إحساساً بالمدينة وليس المدينة نفسها.

كنت أعشق الموسيقى الكلاسيكية وكنت أهدف إلى تحويلها من السمع إلى البصر.

اجتهدت كثيراً في تحويل فن اللوحة التشكيلية إلى موسيقى بصرية، وذلك بتطوير ملمس اللوحة بأسلوبي الخاص، ومن ثم اللعب بالمساحات اللونية وعلاقتها بعضها ببعض والتحكم في إنشاء وتكوين العمل الفني وتجريده من تفاصيله الدقيقة من منطلق شخصي وذاتي يصعب فيه تحديد الهوية والمكان اللذين ينتمي إليهما الفنان والمتلقي في زمن العولمة بعد إزالة الحواجز والحدود في عصر ثورة الاتصالات والمواصلات.

إن العمل الفني يطرح تساؤلات من قبل الفنان والمتلقي على حد سواء، ومن المفترض أن النظر إلى العمل الفني هو حالة فكرية تدعو إلى الاستمتاع بالفكرة المطروحة من خلال الأسلوب غير المباشر، وخاصة أنه في معظم الأحيان يوحي عنوان العمل الفني بمضمونه.

ويتضح ذلك جلياً في بعض الأعمال الفنية التي أنجزتها أثناء مشاركتي في سمبوزيوم الملتقى الفني الثاني للفنون التشكيلية في أبريل ٢٠٠٢ في معتقل الخيام بجنوب لبنان، حيث قضيت هناك عشرة أيام مع فنانين من معظم الدول العربية وبعض الدول الإسلامية، وكنا نرسم ساحة المعتقل بالإضافة إلى غرف السجن من الداخل. مما أسفر عن إنتاجي ثلاث جداريات استوحيتها من جو المعتقل وتحمل العناوين الآتية:

١. مخيم (١)
٢. مخيم (٢)
٣. مخيم (٣)

تلك الأعمال الفنية تحمل نفس المضمون والتشابه في الأداء. فهي مساحة لونية ذات بعدين وملمس خشن، يتخللها بعض التشققات والتصدعات في الوسط والأطراف. وجاءت ألوان التشققات مختلفة من عمل إلى آخر. فالمتلقي يفسر العمل الفني من خلال إحساسه به وخلفيته الثقافية.

في الآونة الأخيرة أصبحت مدني ومخيماتي التي أنتمي إليها مغطاة بقماش قد يكون أحياناً شفافاً وأحياناً أخرى أكثر سماكة، ولكن بعض الأجزاء الموجودة في أطراف اللوحة توحي بمكان ما.

شاركتُ في العديد من المعارض التشكيلية الجماعية والثنائية والفردية، محلياً وإقليمياً وحتى على مستوى بعض الدول الأوروبية والاميركية. وكثيراً ما تم تصنيفي من قبل القائمين على تنظيم المعارض التشكيلية في خانة الفنانين وليس الفنانات. وفي اعتقادي الشخصي أنه تم تصنيفي بذلك بسبب استخدامي للألوان المثيرة والمتقابلة بالإضافة إلى حجم الجداريات وقوة ضربات الريشة. هذا ما فسره بعض النقاد.

أما تفسيري الخاص فقد يكون رفضي القاطع لضربات الريشة الضعيفة وإحساسي الشخصي بالتكافؤ التام بين المرأة والرجل، وبأن المقارنة بينهما تقوم على الكفاءة وليس النوع أو «الجندر».

الملاحق

ملحق رقم (١):
ملخصات الأبحاث

محمد أركون

وضع المرأة في البيئة الإسلامية

بالنسبة للإنسان المتغير باستمرار لا يمكن التمييز بين وضع الرجل ووضع المرأة: بل إنه الإنسان الذي ينبغي الدفاع عنه وحمايته من قوى الانسلاخ الجديدة التي تضيف قيودها إلى تلك القيود الموروثة من ماضٍ لم يفسَّر تماماً بعد. وعليه لا بد من التعمق في كل البيئات الإسلامية التي نجد فيها أن الفئات المتنازعة على السلطة حوّلت الشريعة التي يقال إنها مقدسة إلى آلة استعباد الأجساد والقلوب والأذهان، فأخفت أهدافها الدنيوية وراء ادعاءات روحية وأخلاقية. هذا هو المنظور الفكري والعملي لكل نضال من أجل تحرير المرأة المسلمة وتعزيز مكانتها. فالنظم التربوية ووسائل الإعلام والخطاب الرسمي وعلماء الدين وحتى المثقفون يسهمون في استمرارية هذه الادعاءات. فالأديان تلاحق المعتقدات والممارسات التي تعتبرها مناقضة «لجوهرها العقائدي» وتستخدم استراتيجيات التقديس لتدخل في نظام جديد مقاييس ما هو حقيقي ومعايير ما هو صحيح.

ولذلك أصرّ على ضرورة الخروج من السياج الأيديولوجي الإسلامي الذي يقرر مصير الإنسان بين فوضى معنوية وجهل مؤسساتي.

كون الإسلام دين الدولة مأسسته السلطة وصادرت، بمعية رجال الدين، كل حق في الاجتهاد المستقل. وعليه لا يمكن نقد تلاعبهم بالمقدس الديني والشرائع التي ادعوا أنها إلهية منزلة لا يمكن انتهاكها، ليستمرّ حتى اليوم تسلط الرجال على النساء. وفي القرن الحادي والعشرين لا يمكن أن نبقى نتكلم على وضع المرأة في البيئات الإسلامية

مستمرين في التهويل بسلطة كلمة الله وتقاليد السنّة المقدسة التي لا ينبغي انتهاكها، وقد أدخل فيها علماء الدين والمشرعون أحكامهم التي اعتبروها مقدسة بدورها فلا تمسّ، ومنها قوانين الأحوال الشخصية المتحكمة بوضع المرأة. تستند الأنظمة إلى هذا المتخيل التاريخي والديني الذي لا يقوم على أي برهان لأنها تفتقر إلى شرعية قانونية وسياسية. ولذلك يجب إعطاء الأولوية للتعمق في أبحاث تمكّن من انتزاع الدين من احتكار رجال الدين. فندرس الدين دراسة أنثروبولوجية واجتماعية وسيميولوجية وسياسية وتاريخية. وعلى الرغم من صعوبة تناول الدين على ضوء مناهج هذه العلوم الحديثة فإنه يتوجب على المرأة، أكثر من الرجل، أن تفرض حرية التعبير والنشر في مجالات التربية والتعليم والبحث، فهذه تسبق إلغاء قانون الأحوال الشخصية لأنها تشمل مجمل النشاطات الفكرية والثقافية والعلمية والتربوية التي تسمح بتحرير النساء، وتنتج نموذجاً جديداً للعمل التاريخي. إذا نجحنا في دراسة الوحي على أساس البنية الاجتماعية الثقافية للمعتقدات في كل الثقافات الإنسانية تكتسب الشريعة المبنية على معرفة عصرأوسطية بالقرآن والحديث وضعاً قانونياً جديداً في المعايير الأخلاقية-القضائية. وتكون الخطوة التالية تحرير الأذهان بدراسة نقدية للقيمة الأخلاقية والمعيار القانوني على ضوء دراسات الأنثروبولوجيا القضائية وفلسفة الأخلاق وفلسفة القانون.

Mohamad Haddad

Discours sur la Femme:
Le discours du militant, du religieux et du leader politique
(L'exemple de la Tunisie)

Qui parle de la Femme ? Jusqu'à un passé récent, ce n'était pas des femmes. Otages d'une culture de claustration (*hagb*, mais surtout *sitr*), celles-ci ne pouvaient participer à la vie publique, ni prendre position ne serait-ce sur des sujets qui les concernent directement. Pour reprendre une opposition sémiotique, les femmes avaient le droit à la parole individuelle, mais pas à l'expression d'une conscience collective. L'émergence d'un discours qui transcende ces paroles individuelles était donc de l'ordre de l'impossible.

Il est vrai que plusieurs recherches ont essayé, depuis des décennies, de pister les manifestations individuelles pour chercher les traces du féminin dans l'histoire ou revaloriser des rôles féminins à partir du peu d'éléments

disponibles dans les archives et les documents. La présente étude se propose un objectif différent, celui d'identifier dans les documents qui nous sont déjà connus, des types de discours. Par discours, nous n'entendons pas des prises de positions individuelles, mais des mécanismes discursifs qui peuvent engendrer et re-générer les mêmes prises de positions indépendamment des auteurs. Certes, il s'agit de discours masculins, mais ils sont loin d'être monolithiques, du moins en Tunisie moderne. En effet, l'appui à la cause féminine dans la société tunisienne n'a pas été une simple mode féministe, ni un thème récurant du réformisme classique. Le problème féminin (qui est, en réalité, un problème masculin) a été au cur des débats sur la modernité, sur la libération nationale et l'émergence de l'Etat-Nation. Il a été posé en corrélation au problème de la domination.

Trois types de discours ont vu alors le jour. Du point de vu du discours religieux, la domination est un problème métaphysique. Il y a une hiérarchie cosmologico-politique immuable, qui fait que la femme soit sous la domination de l'homme, comme celui-ci sous la domination de Dieu. Le statut de la femme n'appartient pas au versant mutant de la pensée, mais à des statuts (*ahkâm*) aussi éternels que l'Eternel, car c'est de lui qu'ils émanent. Et si l'humanité toute entière s'en détourne, le rôle d'un exégète n'est point de s'accommoder au changement mais de préserver le monde-vérité dans le monde-texte, puisse l'humanité retrouver un jour le droit chemin. Le militant, lui, ne voit dans toute domination que situation scandaleuse à abolir. Il prône un changement immédiat, construit un discours qui fait fi des rapports de forces. En fait, il oppose à une vérité absolue une autre vérité non moins indiscutable. « Ici et maintenant » semble être la devise de ce deuxième type de discours, au point que l'acteur social accepte le sacrifice de sa personne pour faire valoir son dit et sa vérité. De cette devise, le leader politique retient le « ici », mais pas le « maintenant ». Plus sensible aux rapports de force, pensant qu'on n'échappe à une domination que pour tomber dans une autre, il préfère attendre les moments opportuns, quitte à rester imperturbable et se réfugier dans un silence complice lorsque le débat fait rage.

Finalement, laquelle de ces trois stratégies se révèle la plus efficace ? Pour le cas de la Tunisie, c'est celle du leader politique. Cependant, aurait-elle pu réussir sans le « sacrifice » du militant ? Le cas tunisien montre que c'était peu probable. Cette réussite est-elle au-dessus de tout soupçon ? C'est sans compter avec ce monde textuel qui continue à véhiculer un monde normatif révolu, et dans lequel la beauté du verbe et les artifices de la rhétorique font écran à la cruauté du passé.

Ainsi se déclenche une lutte de longue haleine entre trois discours qui se disputent la société en se disputant la signification. Encore que la Tunisie a eu la chance d'avoir, dans la personne de Bourguiba, un leader qui accepte le défi de cette bataille. A défaut, il aurait été plus difficile au jeune discours militant de l'emporter sur un discours normatif séculaire.

Raja Ben Salamah

Les discours religieux contemporains sur l'aptitude de la femme à la participation politique

Loin d'être simplement l'"expression" d'une pratique ou d'un pouvoir, le discours est une pratique dont l'enjeu est le pouvoir De ce fait, les discours tenus sur les femmes et SUR leur aptitude à prendre part à la vie politique représentent une composante essentielle de la situation des femmes et des modalités des rapports sociaux ENTRE LES genres. Ces discours sont d'autant plus importants que leurs tenants usent à ce sujet d'arguments d'autorité sacrée ou qu'ils occupent une position privilégiée : celle des gestionnaires du sacré et des " muftiS " plus ou moins médiatisés mais dont l'influence sur les masses s'est nettement accrue durant ces dernières années.

Cet article se propose de "déconstruire" les discours qui ont pour référence essentielle le droit musulman appelé "Shari'a", ou CEUX qui sont tiraillés entre les valeurs des droits de l'homme et les dispositions de la " Shari'a ". Il relève les présupposés biologistes et sexistes au moyen desquels ces discours construisent l'objet "femme", les procédés argumentatifs et les mécanismes de justification auxquels ils font appel pour remettre en question l'aptitude des femmes à exercer des fonctions de direction. Il se propose aussi d'explorer ce qu'il considère comme le fonds mythique de ces discours, en avançant d'une part l'hypothèse de l'existence d'un mythe structurant : celui de "l'étalon politique", en supposant d'autre part, l'existence d'une séquence refoulée aussi bien par les discours qui défendent les droits des femmes que par ceux qui essaient de les limiter au nom de la " Shari'a " ou des "spécificités" culturelles. L'auteur s'interroge enfin sur les conditions de possibilité d'une culture citoyenne qui nous rendrait plus familières des figures encore inquiétantes : celles de la femme-leader, de la femme citoyenne et libre, et de la femme (qui est l')égale de l'homme...

Hasan Hanafi

The Representation of Women in Ancient *fiqh*

This is a pure description of the representation of women in the traditional *fiqh*: the "biological" woman compared to the same image in ancient cultures, as it appears in Averrois famous *fiqh* book ***Bidayet al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid***, in the two big sections: Ibadat, (rituals), and Mu'amalat (social customs).

In ***Ibadat***, the image is the pure or clean woman, washing herself after sexual contact, mensal period, pregnancy, and childbirth. Some add washing after shaking hands with men. She has to be covered: the veil is only a symbol of the shame of nudity. The body is secluded behind clothing, only for the free woman, and not for the slave. In the pillars of Islam women are exempted from praying, fasting and pilgrimage during the mensal period.

In ***Mu'amalat***, she is married through a tutor if she is a virgin. She is entitled to see her future husband, to a dowry before marriage, and to compensation in case of divorce. Some limitations are placed on the status of women, for instance in inheritance, as a witness, capital punishment, the judiciary and the highest office in political power.

The question is: Can these limitations be removed from the old *fiqh* given the socio-political and educational changes in the status of women today?

Marie Rose Zalzal

La loi : effet de discours ou de dialogue.

Ce travail essaie de comprendre l'impact des lois du statut personnel sur les droits de la citoyenne au liban: la capacité juridique de la femme est reconnue par le droit positif, mais sa capacité d'exercer ses droits reste conditionnée par les lois du statut personnel.

La femme est dépossédée, au sein de la famille, d'une partie de ses droits et de ses libertés personnelles et privées, lesquels sont partagés conformément au modèle tribal et patriarcal, entre son tuteur d'une part et la société de l'autre: ses sphères de liberté sont réduites à des obligations contraignantes imposées par les lois et surtout par les traditions.

Ce travail met en exergue la survie du régime de la responsabilité collective des actions des individus qui était en vigueur dans le système tribal, et son accommodation avec le régime actuel de la responsabilité individuelle au prix des droits et libertés privées des citoyennes.

Ahmad Ouzi

Discours marocain sur les femmes : fondements, contenus, mutations

Le présent article traite de la difficulté méthodologique qui sous- tend la littérature sur cette problématique considérée comme un carrefour entre la subjectivité, et l'objectivité, le culturel et l'idéologique.

C'est une approche qui tente d'analyser la condition de la femme dans la société marocaine et la réaction favorable affichée par le Maroc ? l'égard des lois internationales relatives ? l'amélioration de sa condition dans la société et son intégration dans le développement.

L"article analyse, par ailleurs, les différents facteurs qui font obstacle au renouvellement de l'action de la femme et au changement de la perception négative que la société se fait d'elle. Il analyse également les diverses opinions sur sa place et son rôle au sein de la société et aborde plus particulièrement les textes qui relatent les problèmes majeurs des femmes marocaines ainsi que les rôles qui leurs sont assignés dans un environnement qui aspire au progrès et au développement de toutes ses ressources humaines.

Lisa Taraki

Society and Gender in Palestine: A Critique of International Agency Policy Documents

This paper was part of an effort by members of the Program to critically examine the various development agendas that were being promoted or implemented at the time in Palestine by a range of policymakers. The aim of the Working Papers was the promotion of discussion on critical issues in the study of gender relations in Palestinian and Arab society. The Working Papers series was also meant to be a contribution to the debate on how to develop strategies, policies, and practices to build a democratic Palestinian society of equal citizens whose

political, social, and economic rights were recognized and secured.

In this paper, Lisa Taraki addresses the various ways in which gender is conceptualized in policy documents targeted specifically at Palestinian women, and interrogates assumptions about Palestinian society and gender relations underlying others. She shows how the analysis of Palestinian society as a whole does not deal adequately with issues of social inequality and social transformation, since many of these analyses assume the existence of a society lacking its own internal dynamics of change. In dealing with policy documents which focus on gender relations in Palestinian society, she identifies a conceptual pattern wherein WID, WAD, and GAD frameworks are used alongside normative orientalist frameworks about Arab women and society. The result is a problematic and ahistoric reading of the gender dynamics in Palestinian society, as well as contradictory and inappropriate recommendations for change.

سمير قوته

تصف المقالة واقع المرأة الفلسطينية بقطاع غزة في عدة مجالات اجتماعية، وتعليمية، وثقافية، واقتصادية، وتحاول أن تلقي الضوء على الضغوط التى تواجهها المرأة فى المجالات السابقة، وكيفية انعكاسها على الوضع النفسي للمرأة خاصة بعد اندلاع انتفاضة الأقصى، حيث واجهت المرأة الفلسطينية وطفلها واقعاً صعباً، تمثل فى تعرّض الأسرة الفلسطينية لأنواع مختلفة من الخبرات الصادمة المباشرة وغير المباشرة ، مما أدى إلى ارتفاع نسبة الخبرات الصادمة بين الأطفال ليصل الى ٥٥٪ وكذلك زادت معاناة المرأة النفسية وتمثل ذلك في زيادة المتوسط الحسابي والانحراف المعياري لجميع المتغيرات السيكاترية مقارنة بأوضاع المرأة قبل الانتفاضة (الأعراض الجسمية، الوسواسية، الحساسية، الاكتئاب، القلق، المخاوف، البارنوايا، والعمليات الذهانية) .

وبناء على ذلك الواقع الصعب الذى تعيشه المرأة وأطفالها، فإنها توحي بأن هناك ضرورة لمساعدة المرأة وتخفيف الضغوط التي تعيشها، حتى تستطيع تحقيق أكبر قدر ممكن من التوافق فى ظل تلك الأوضاع الصعبة فذلك سوف يؤدي إلى مساعدة المرأة الفلسطينية كما أنه سوف ينعكس على الأطفال المحيطين بها .

Nabiha Saleh

The Impact of Official Discourse on Developing Women's Statutory Situation in the Republic of Yemen.

This paper focuses on the official discourse and its role in asserting the "Yemeni Human Being" 's right to participation and involvement in development.

This is part of the strategy of the state, which is chiefly aimed at laying foundations for optimum growth with effective plans and programs. This in turn calls for substantial human resources and the effort of all social classes, which must be entitled to enjoy basic rights including education, training, and rehabilitation. In addition, the official discourse has been seeking to promote the notion that the presence of women should command respect, and to recognize what women may have and do in their society.

The official discourse in Yemen has been dealing with the traditional ideals and customs that might impede modernization, and the impact of religious discourse. The latter takes two forms: the first is the fundamentalist , which reflects an incorrect interpretation of religious teachings, and therefore strangely advocates keeping women indoors and condemns their involvement in development. The second is the moderate religious discourse which advocates women's rights to education, and freedom to marry the man of her own choice. This form has helped the official discourse overcome the stalemate.

Most important is the ability of women to react in response to the discourse concerning their issues, and to participate in adjusting the laws so as to make them commensurate with their interests.

Noha Bayoumi

Analyse des mémoires d'Eduard Said A contre- voie: discours masculin et femmes.

il s'agit d'étudier le paradigme mémoriel en considerant l'intéraction entre vie privée et vie publique, d'une part, le local et l'universel , d' autre part. A ce sujet l'intéréssante autobiographie de Said rejoint dans ses conclusions pertinentes sur l'identité celles auxquelles il était lui-même parvenu dans ses multiples études. Le défi pour lui c'est de prendre le risque

d'aller au-delà des certitudes faciles fournies par ses origines, sa langue maternelle, sa nationalité d'origine. C'est aussi les mettre en évidence et les défendre. Ainsi apparaît la figure emblématique de sa mère , qui par son amour excessif de son fils a joué le rôle d'une icône qui reflète les images des femmes aimées par Said.

Afin d'explorer le cadrage argumentatif nous avons eu recours à une critique contrapuntique; le recours au concept du contrepoint permettant d'élargir le champ de vision et de capter les stratégies de ce discours.

Ce faisant il s'est avéré que l'amour est vécu sous le signe de l'ambivalence à la fois tragique et salvatrice. Il lui permet de rompre le silence intérieur sur des sujets délicats comme son rapport conflictuel avec ses parents, son corps et les femmes; et de s'opposer à tout genre d'oppression, en brisant le stéréotype de la masculinité.

Se profilent donc deux conceptions antagonistes de son identité personnelle : d'une part celle des parents conservateurs, d'autre part celle d'un homme revolté .En s'opposant au patriarcat qui prêche des valeurs socio-culturelles strictes et oppressives , il décrit un corps fragile et manipulé, ainsi qu'un rapport aux femmes manipulé par la mère. ceci nous a amené à l' analyse de l'expressivité émotionnelle et à l'étude des effets des marques expressives linguistiques et discursives.

Fadia Hoteit

Le féminisme maternel:
Les femmes au foyer, le cas du Liban: quel rôle ? Quel discours ?

En Occident, les femmes au foyer ont traversé un long parcours avant de former une catégorie sociale proclamant droits, allocations, et surtout reconnaissance sociale. Les grandes étapes de ce parcours peuvent être résumées comme allant d'une négation, passant par la recherche d'un statut dans la sphère publique, et aboutissant à un retour au foyer mais, cette fois, avec une nouvelle conception.

En revanche, les femmes libanaises (et arabes) ne sont pas passées par ces étapes. D'un côté, leur tendance à refuser leur rôle au foyer n'a en aucun moment été aussi forte, surtout que l'importance de la maternité n'a pas été mise en question, d'un autre coté en progressant dans le domaine de l'enseignement qui leur permet de prendre de plus en plus conscience de leur droit de s'affirmer socialement et en s'ouvrant à la condition feminine de la



femme occidentale, les femmes libanaises ont adopté un système de valeurs, et par suite un discours, flottant comme au-dessus de la réalité discriminante. Quels sont les thèmes clés de ce discours ? Où reside la contradiction, l'originalité ? Répondre à ces questions est l'objectif de cette étude.

Parmi les resultats obtenus, on peut citer brièvement les suivants :

- Les femmes ont montré une tendance forte au réalisme, plus une expression timide d'un désir de changement.

- Elles désirent un itinéraire différent du leur pour leurs filles.

- Leur attitude a oscillé entre la nécessité d'un mouvement féministe et l'affirmation de leur satisfaction en ce qui concerne le statut de la femme libanaise.

- Elles ont exprimé une conscience aigue des obstacles sociaux quant aux sujets touchant leur situation maritale, surtout la loi du code civil.

- Elles ont affirmé l'égalité entre les enfants des deux sexes.

Jean Said Makdisi

Readings in Arab Feminist Discourse: Nawal el Saadawi and Fatima Mernissi

This paper aims at answering some basic questions about Arab feminist theory with reference to its two best-known proponents, Nawal el Saadawi and Fatima Mernissi. What are the sources of their ideas? What subjects do they tackle? What proofs do they use to demonstrate their ideas? What do they see as necessary for the improvement in the situation of women? What do they blame for the present unsatisfactory of women? What is their vision for the future? What theoretical; problems do they face in working out their ideas?

Nawal el Saadawi's early work, especially Women and Sex, and The Hidden Face of Eve, and her early novels, were daring attacks on received notions of the female anatomy and sexual function, as well as on practices that demean women, and cause them great individual suffering and misery. She blames outworn ideologies, as well as ignorance and superstition, but most of all she blames the situation of women on a patriarchal and an outrageously unjust class system.

Fatima Mernissi's approach is very different, and is based on close readings of Islamic texts, both sacred and profane, as well as on her reading of Islamic political and military history. There are some inconsistencies in her conclusions, but on the whole, her work shows how Islam has been misread and its laws misapplied by historical leaders who over the centuries have deviated it away from its great potential for liberating women and men, and instead have created a system which favours men above women, and rulers above the people.

El Saadawi's approach is based on the real cases of real women in a real society, whereas Mernissi's is far more abstract. In the end the paper concludes that, especially in our time, Saadawi's brand of feminism is a more useful model for us to follow.

Hosn Abboud

"Feminism and Islam": Oxymoron or Valid Criterion for Gender Analysis

Husn Abboud reads Arabic feminist writings by women she considers pioneers in gender issues and Islam. The methods and theories by Bint al-Shati', 'Aziza al-Hibri, Fatima al-Mernissi and Leila Ahmad are examined to study the academic discourse on feminism and Islam. These women were chosen because they represent the various discourses active in academia today even if al-Hibri and Ahmad teach and live in United States. Issues like *qawamat al-rajul 'ala al-mar'a* or women's right for political participation or the much debated issue of gender and women in Islam are important for these Muslim women, *mujtahidat* or *'lmaniyat*. Husn juxtaposes Muslim *mujtahidat* scholars who work within the tradition (al-Hibri) with Muslim secular scholars (al-Mernissi) who work on criticizing the gender bias in traditional Islam.

Feminist terminologies are observed in order to examine the concepts and their historical and social development. Also, the new "Islamic feminism" was introduced exactly as Margot Badran and Amani Saleh present it enthusiastically, without proposing it yet as a debate. This article attests to the progress in the academic discourse on feminism and Islam and to its validity as a criterion for analysis, already expanded in gender studies.

Fawzi Ayoub

Evaluation de l'image de la femme dans les manuels de formation nationale et civique générale au Liban

Est-ce que la femme est sous-estimée, par rapport à l'homme, dans les nouveaux manuels de l'éducation nationale et de la formation civique des trois premières années de l'enseignement de base au Liban? C'est la question à laquelle essaie de répondre cette étude, et ce à partir d'une analyse du contenu des manuels concernées publiés récemment par le centre national de recherche et de développement en éducation.

L'analyse des manuels montre que la place occupée par la femme reste limitée surtout dans les textes tandis que les illustrations sont généralement plus favorable à la femme que les textes écrits. Ainsi on remarque qu'au niveau des auteurs des manuels la part des femmes ne dépasse pas le quart, alors qu'au niveau relationnel, les rapports faits par les hommes dépassent largement ceux de la femme.

D'autre part, les tâches individuelles, les activités collectives, les initiatives et les décisions de l'homme sont plus fréquentes et plus diversifiées que celles de la femme.

Enfin, l'auteur conclut que les manuels étudiés ne reflètent pas l'égalité entre l'homme et la femme, bien qu'ils demeurent plus ouverts que les anciens manuels Libanais à la cause de la femme.

Nahawand el-Kaderi

For Women Only on ***Al-Jazeera:*** From Repressed Discourse to Repression

To what extent do women benefit from the power and control provided them by the space offered by ***al Jazeera*** to constitute their own discourse? Does the title of the program **For Women Only** indicate an insistence on isolating women?

I have tried to describe the discourse from the show by examining the process followed in each of the 12 episodes I studied. These can be categorized under three titles:

1- Women as active players

2- Women as passive subjects

3- Women's attitude regarding the latest developments and current events in the world.

First, this process can be seen even in the title, which presents a dichotomy. Second, the process was again seen through the introduction to the episodes, which tackled the subject immediately and thoroughly before even beginning with the debate. This was done through the report that backed up the introduction, and through the selection of a location where the ideas and backgrounds were known in advance, through the telephone calls that always featured conservative religious males, and finally, through the presenter and her method of questioning: interrupting guest speakers, emphasizing some points while ignoring others, and inviting participants who either did not speak at all, or only said what they were meant to. In fact these participants seemed to be made up of persons known for their opinions or who were chosen to be challenged by ***al Jazeera.***

This repressed, or to be more precise, self- suppressing attitude regarding the West and religious discourse was inhibiting to other women and could be observed on all three levels.

In those episodes about women as active players, the talks acted as a trial on morals and values and did not address success at work. When it came to treating the problem of women unable to reach decision- making positions, the discourse seemed to be a justification, diverting responsibility from Islam and blaming religious extremism.

In those episodes about women as subjects, the discourse seemed dramatized, and was based on a dual approach using fear, followed by reassurance. The height of the plot came in emphasizing and scaring people away from globalization and openness, and then reassuring them by giving them a religious and traditional solution that preached a return to religion and traditions. In this case therefore, the discourse became a monopoly, asserting sole ownership of any solution.

In the episodes of women facing development, the discourse seemed self- renewable within allowable limits, although with some fear regarding Western requirements. The discourse then had two sides: the first accepting what was occurring as unavoidable, and the second trying to prevent as much damage as possible through self change and modernization.

In conclusion, despite the fact that this discourse scored few points for women, some questions remained: to what extent did it investigate different aspects and horizons? Could it be an investigation if it remained bound

within dichotomies? How could a discourse, so full of prejudices, and with such limited discoveries, be a fruitful one?

Watfa Hamadi

Le discours de l'écrivaine dramatique dans "La prison des femmes" de Fathia Al-Assal

L'auteur aborde la problématique de discours réfleté par l'écriture dramatique féminine à travers le texte d'une écrivaine égyptienne .L'auteur examine les problèmes auxquels l'écrivaine fait face dans sa pièce théâtrale à la structure dramatique, et comment camper les personnages , les situations et son style où tous paraissent être posés sous l'angle de sa sensibilité féminine .

Nazik Saba Yared

Scheherazade is Not Silent: the Problematic of her Discourse Today

This paper deals with the discourse about women as it appears in two contemporary Lebanese novels: ***Tisitfil Meryl Streep*** by a male novelist, Rasheed ad-Dai'f, and ***Maryam al-Hakaya*** by a female novelist, Alawiyya Sobh. Because the latter is three times the size of the former, it has a much larger variety of characters. The object of the article is to see if there is a difference between male and female discourses about women, and how the difference manifests itself.

The characters in the first novel are city dwellers, whereas in the second they are villagers who have sometimes moved to the city. What the article tries to show is that male dialogue in both novels is a traditional, reactionary, patriarchal one, whether the men are city dwellers or villagers, even though some of the men claim to be progressive revolutionaries. These characters can only regard women as sex objects, and women's virginity before marriage is of primordial importance to them all, as is clear from their discussions, and also from the women's complete submission to their orders. Most of the village women in the novels have adopted the men's discourse about themselves, but with some variation showing their discontent.

The second novel, however, also shows the discourse of the modern,

educated, liberated young women who had struggled to change their society and who end up disappointed and bitter, with no other issue but to revert to the traditional setup of the country. Only the writer among them seems to have found some satisfaction in the book she wrote, and declares that secular laws are the only way women can obtain equality and liberation.

Hala Zaiim

L'autre visage de la femme :
Etude du contenu de la page " femme " dans le journal quotidien libanais " Al - Mustaqbal "

Les recherches sur les médias et sur ses rapports avec la femme ont montré qu,en général, les médias donnent une idée fausse des femmes, et ne rendent vraiment pas compte de leurs véritables conditions de vie.

Dans cette perspective, nous nous sommes intéressée à la page femme dans le journal quotidien libanais Al - Mustaqbal, dans le but d'étudier le contenu de cette page et d'examiner son discours à propos des femmes.

Notre étude- quantito-qualitative a révélé que cette page a donné des indications beaucoup plus concrètes sur les conditions sociales de la femme, et a adopté un langage beaucoup plus valable que les autres. Et cela en mettant l'accent, d'une part, sur son rôle primordial dans la société dans les différents domaines : social, culturel, politique..., et d'autre part, en montrant l'injustice qu'elle subit également dans ces mêmes domaines.

Moustapha MATBOULI

La femme dans le discours publicitaire
Entre la séduction, l'occidentalisation et l'étonnement

Cette étude est une réflexion sur le discours publicitaire concernant l'image stéréotypée de la femme et ses caractéristiques.

Afin de réaliser cet objectif, nous avons choisi un échantillon composé de 30 annonces publicitaires publiées dans certaines revues libanaises et arabes et de 30 spots publicitaires diffusés sur les chaînes de télévision libanaise et arabes.

Pour analyser ce discours publicitaire, sa rhétorique et ses stratégies

explicites et implicites dictées par des visées commerciales, nous avons adopté deux méthodes d'analyse :

-L'analyse du contenu du message publicitaire appliquée par Albert KIENTZ et Marie-Christine D'UNRUG.

- L'analyse sémiotique de l'image se basant sur les travaux de Roland BARTHES et de Georges PENINOU.

Par le truchement de ces deux méthodes d'analyse, nous avons mis en évidence les idées latentes de ce discours publicitaire relatives à l'image stéréotypée de la femme souvent imbue de certains préjugés sexistes.

Cette recherche a permis également de déceler le rôle primordial du corps de la femme comme argument publicitaire majeur et récurrent de ce discours. Or, ce corps féminin beau et sensuel a été utilisé comme un appât imprégné de séduction dans les annonces et les spots publicitaires analysés pour capter l'attention du consommateur cible et l'ensorceler.

May Abdallah

Le réseau Internet porte au monde des nouvelles chances de communiquer et d'opérer des changements -jusque là inconnues. Il est aussi l'un des media (*media est un pluriel*) les plus importants pouvant servir à corriger l'image « universelle » de la femme arabe.

Efforts et études se sont multipliés récemment dans cette direction. Une approche du contenu des sites de l'Internet révèle cependant les lacunes dont souffrent les sites orientés vers ces causes, notamment ceux en langue étrangère sur la femme arabe ; et ce malgré le flux des contenus. Le but de cet article est de dévoiler ces lacunes dont souffrent les sites qui servent les causes de la femme arabe ainsi que l'abondance des pages pornographiques dans les sites en langue française. J'ai voulu surtout insister sur la nécessité de mettre fin à ce phénomène et de multiplier les efforts de la traduction en français. L'article pose des questions sur l'utilité du réseau Internet, sur les usages qu'on en fait et sur les dangers qui lui sont inhérents. Il évoque aussi les dangers liés à la rapidité du développement sur Internet de cet ancien "commerce" et des effets qu'il a sur la situation de la femme arabe , sur son image universelle et sur ses causes...

ملحق رقم (٢):
المساهمات والمساهمون في الكتاب(*)

محمد أركون

دكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون. أستاذ في السوربون وأستاذ زائر وعضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن. عضو في لجان وهيئات دولية عديدة منها لجنة العلمنة في فرنسا لسنة ٢٠٠٣. مفكر له العديد من المؤلفات في مجال الفكر العربي والإسلامي والديني.

أحمد أوزّي

دكتوراه في دراسات الطفولة والمراهقة. أستاذ بقسم علم النفس في كلية علوم التربية في جامعة محمد الخامس، المغرب. باحث مهتم بقضايا الأسرة والطفولة والمراهقة وبقضايا علم النفس المعرفي. له العديد من المؤلفات والأبحاث في سيكولوجية الطفل والمراهق في العلاقات الأسرية.

فوزي أيوب

اختصاصي في التقويم والمناهج الدراسية وعلم النفس التربوي. أستاذ في كلية التربية في الجامعة اللبنانية.

له العديد من الأبحاث في تقويم مضامين المناهج التعليمية والكتب المدرسية.

سميرة بن عمّو

باحثة تونسية تعمل في حقل التدريس في جامعتي تشرين والبحرين. حصلت على دكتوراه الفلسفة من جامعة السوربون. لها العديد من الأبحاث المنشورة في حقلي الترجمة والتأليف.

رجاء بن سلامة

أستاذة محاضرة بقسم اللغة والآداب العربية بكليّة الآداب منوبة، تونس. تدرّس التفكيك كما تدرس الخطاب عن المرأة وعن

(*) الأسماء بحسب الترتيب الأبجدي

الجندر في العالم العربي في نطاق «ماجستير الدراسات النسائية» بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس.

نهى بيومي

دكتوراه في الأدب الفرنسي المعاصر والمقارن، جامعة السوربون الثالثة. أستاذة الأدب الفرنسي في كلية الآداب، الجامعة اللبنانية. ناقدة أدبية وثقافية. لها دراسات وأبحاث في مجالات الرواية والسيرة وقضايا المرأة. عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

ليزا تراكي

أستاذة مشاركة في علم الاجتماع بجامعة بير زيت في فلسطين. عضوة في معهد دراسات المرأة في الجامعة، وإحدى مؤسساته. لها دراسات عن الحركة الوطنية الفلسطينية، والمرأة الفلسطينية والأردنية، و التاريخ الاجتماعي للمدن الفلسطينية.

سهير سلطي التل

كاتبة قصة وباحثة أردنية.

مصطفى حجازي

دكتوراه في علم النفس من فرنسا. أستاذ في الجامعة اللبنانية وجامعة البحرين. له العديد من المؤلفات في مجال الخصائص النفسية الثقافية العربية.

محمد الحداد

دكتوراه من جامعة السوربون. جامعي تونسي، مختص في الإسلاميات وتاريخ الأفكار في الحضارة العربية. نائب العميد ومدير الدراسات في كلية الآداب منوبة (تونس). منسق مشروع قسم الأديان المقارنة بالكلية. له العديد من الأبحاث والمؤلفات في تأويل الخطاب الإصلاحي العربي والديني باللغتين العربية والفرنسية.

فاديا حطيط

دكتوراه في علم النفس من جامعة السوربون، فرنسا. أستاذة علم نفس الطفل وأدب الأطفال في كلية التربية في الجامعة اللبنانية. لها دراسات ومؤلفات في مجال التربية والمرأة وأدب الأطفال. عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

وطفاء حمادي

دكتوراه في النقد المسرحي من جامعة اليسوعية في بيروت. حالياً أستاذة في المعهد العالي للفنون المسرحية، الكويت. باحثة في النقد المسرحي العربي واللبناني. عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

حسن حنفي

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة. صاحب مشروع «التراث والتجديد»، ومؤسس تيار «اليسار الإسلامي». وله العديد من المؤلفات في الفلسفة بالعربية والفرنسية والإنجليزية بين التحقيق والترجمة والتأليف.

أحمد الديري

أستاذ ثانوي متخصص في الأدب العربي، ناقد أدبي وثقافي.

ماري روز زلزل

محامية، دراسات معمقة في القانون الدولي، ناشطة في تحقيق العلمنة وحقوق الإنسان وبشكل خاص حقوق المرأة. لها منشورات قانونية في صحف وفي مجلات علمية. عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

هلا زعيم

دكتوراه في علم اللغة من جامعة باريس الثالثة. أستاذة في كلية الإعلام والتوثيق في الجامعة اللبنانية. باحثة في الإعلام والمجتمع. عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

نازك سابا يارد

دكتوراه في الأدب العربي من الجامعة الأمريكية في بيروت. أستاذة الأدب سابقاً في الجامعة اللبنانية الأمريكية في بيروت. روائية وباحثة، حاملة السعفة الأكاديمية من فرنسا برتبة فارس، وجائزة الأمير من هولندا. لها عدة روايات وأبحاث في الفكر والأدب والعربيين. عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

جين سعيد المقدسي

ماجستير في الأدب الإنكليزي من جامعة جورج واشنطن. تعد دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية من جامعة لندن. لها مؤلفات في قضايا المرأة والحرب اللبنانية والأدب. عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

خالدة السعيد

دكتوراه في الأدب العربي من السوربون. ناقدة أدبية، لها العديد من المؤلفات في مجال المسرح والإبداع والمرأة.

نبيهة صالح

دكتوراه في العلوم الاجتماعية والسياسية. أستاذة في كلية الآداب، جامعة عدن. لها العديد من المؤلفات باللغتين العربية والهولندية في مجالي علم الاجتماع السياسي والديني.

رفيف صيداوي

دكتوراه في علم الاجتماع، الجامعة اللبنانية. كاتبة وباحثة لها مقالات متعددة في المجال الاجتماعي وفي النقد الروائي. عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

مي العبد الله

دكتوراه في علوم الإعلام والاتصال، غرونوبل الثالثة، فرنسا. أستاذة في كلية الإعلام والتوثيق، الجامعة اللبنانية. لها العديد من المقالات والأبحاث و الكتب في مواضيع التنمية والتربية والإعلام. عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات

حُسن عبود

رسالة دكتوراه قيد الإعداد في الدراسات الإسلامية وقضية «الجنوسة والمعرفة» من جامعة تورنتو، كندا. لها أبحاث في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي النِسْوي. عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

رفيعة غباش

دكتوراه في الطب النفسي، لندن. رئيسة جامعة الخليج العربي وباحثة في مجال الطب النفسي والتنمية.

بلقيس فخرو

ماجستير في الفن التشكيلي من بوسطن. فنانة بحرينية، أقامت العديد من المعارض في العالم العربي والغربي.

نهوند القادري

دكتوراه في علوم الإعلام والاتصال من جامعة السوربون الثانية، أستاذة في كلية

الإعلام والتوثيق، الجامعة اللبنانية. لها العديد من الأبحاث والدراسات في مجال الإعلام والمجتمع والرأي العام والصحافة النسائية والمرأة، عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

سمير قوته

دكتوراه في علم النفس من أمستردام في هولندا. عمل كأخصائي نفسي إكلينيكي بغزة ورأس دائرة البحث العلمي ببرنامج غزة للصحة النفسية. له العديد من البحوث المنشورة في مجال تأثير العنف على الأطفال الفلسطينيين.

زياد ماجد

باحث وكاتب سياسي لبناني.

سعاد المانع

دكتوراه في الأدب العربي، أستاذة في جامعة الملك سعود، ناقدة لها العديد الأبحاث والمقالات في مجال الأدب العربي.

مصطفى متبولي

دكتوراه في علوم الإعلام والاتصال من فرنسا. أستاذ في كلية الإعلام والتوثيق، الجامعة اللبنانية. له أبحاث ومؤلفات في تحليل مضمون الكتابة الإعلامية والإعلانية وسيميائية الصورة.

عيسى مخلوف

شاعر وباحث وإعلامي لبناني، متخصص في علوم الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. نقل إلى العربيّة العديد من النصوص الأدبيّة والفكريّة من اللغتين الفرنسيّة والإسبانية. يعمل حالياً في «إذاعة الشرق» في باريس، وهو المسؤول عن الفترة الصباحية «في مدار الأخبار». له العديد من المؤلفات الشعرية والأبحاث النقدية الأدبية والأنتروبولوجية.

سهى نصر الدين

طبيبة نسائية، معالجة نفسية وأخصائية في الطب التجانسي. عضوة في اللجنة الطبية لجمعية تنظيم الأسرة في لبنان. شاركت في البرنامج الوطني للصحة الإنجابية على نطاق وطني. عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

وداد يونس

محامية لبنانية.

صدر من باحثات

باحثات I (1994)

المرأة والسلطات

باحثات II (1995)

المرأة والكتابة

باحثات III (1996 ـ 1997)

البحث والباحث في العلوم الإنسانية في العالم العربي

باحثات IV (1997 ـ 1998)

موقع المرأة السياسي في لبنان والعالم العربي

باحثات V (1998 ـ 1999)

الغرب في المجتمعات العربية: تمثلات وتفاعلات

باحثات VI (1999 ـ 2000)

الإعلام والاتصال في مجتمعاتنا

باحثات VII (2000 ـ 2001)

الجامعات في لبنان والعالم العربي (نساء ـ رؤى ـ قضايا)

باحثات VIII (2002 ـ 2003)

مسارات الحب بين المُتخيل والمُعاش (أبحاث وشهادات)

يصدر لاحقاً:

باحثات X (2004 ـ 2005)

الصورة البصرية في الثقافة العربية

PAST VOLUMES OF BAHITHAT

BAHITHAT VOL. I (1994)
WOMEN AND AUTHORITY

BAHITHAT VOL. II (1995)
WOMEN AND WRITING

BAHITHAT VOL. III (1996-1997)
RESEARCH AND THE RESEARCHER IN HUMAN SCIENCES IN THE ARAB WORLD

BAHITHAT VOL. IV (1997-1998)
THE STATUS OF WOMEN IN POLITICS IN LEBANON AND THE ARAB WORLD

BAHITHAT VOL. V (1998-1999)
THE WEST IN ARAB SOCIETIES: REPRESENTATION AND INTERACTION

BAHITHAT VOL. VI (1999-2000)
MEDIA & COMMUNICATION IN OUR SOCIETY

BAHITHAT VOL. VII (2000-2001)
THE UNIVERSITIES IN LEBANON AND THE ARAB WORLD (WOMEN, VISIONS, AND ISSUES)

BAHITHAT VOL. VIII (2002-2003)
PATHS OF LOVE
BETWEEN IMAGINATION & EXPERIENCE

VOL. X of ***BAHITHAT*** will be on
THE VISUAL IN ARAB CULTURE

Part Four: Points of View

Part Five: Biographies and Testimonies

Appendices

Table of Contents

BAHITHAT

A Specialized Journal Issued by
The Lebanese Association of Women Researchers

VOLUME IX (2003-2004)

WOMEN IN COMTEMPORARY ARAB DISCOURSE

BAHITHAT

Lebanese Association of Women Researchers

Volume IX 2003 - 2004

WOMEN IN CONTEMPORARY ARAB DISCOURSE